Vincent Azoulay · Paulin Ismard

ATENAS 403

Una historia coral

SIRUELA BIBLIOTECA DE ENSAYO

Vincent Azoulay
Paulin Ismard

ATENAS 403

Una historia coral

Traducción del francés
de Susana Prieto Mori

Siruela

Biblioteca de Ensayo 133 (Serie Mayor)

Índice

Cubierta

Portadilla

INTRODUCCIÓN. Por una historia coral

CAPÍTULO 1. Critias y los oligarcas

CAPÍTULO 2. Trasíbulo y la resistencia democrática

CAPÍTULO 3. Arquino o la victoria de los «moderados»

CAPÍTULO 4. Sócrates y las voces de la neutralidad

CAPÍTULO 5. Lisímaca: la sacerdotisa de Atenea y sus dobles

CAPÍTULO 6. Eutero y los trabajadores precarios

CAPÍTULO 7. Hégeso o la familia desgarrada

CAPÍTULO 8. Geris y el mundo del Ágora mercantil

CAPÍTULO 9. Nicómaco y los siervos de la ciudad

CAPÍTULO 10. Lisias, el hombre plural

CONCLUSIÓN. La ciudad en coros

Referencias cronológicas

Agradecimientos

Notas

Créditos

Al coro de nuestros hijos,

Alice, Carmen, Ferdinand y Simon

INTRODUCCIÓN

Por una historia coral

La verdadera tragedia no es cuando muere el héroe, sino cuando muere el coro.

Joseph Brodsky

El 11 de enero de 2015, millones de personas desfilaron por las calles, en París y en el resto de Francia, conmocionadas por los atentados contra la redacción de Charlie Hebdo y los franceses de confesión judía. Cortejo fúnebre a la par que expresión de unidad nacional y garantía frente al terror, esas manifestaciones tuvieron algo de exorcismo colectivo: muchos ciudadanos se sintieron movilizados para participar, fueran cuales fuesen sus afiliaciones políticas, como si, tras un momento de estupefacción, cada cual sintiera la necesidad de volver a ponerse en movimiento. Los participantes tuvieron entonces la sensación de vivir un momento de una intensidad extraordinaria, que provocó en todos emociones salvajes y contradictorias, mezclando miedo, hostilidad, espíritu de venganza, solidaridad y fraternidad: les pareció vivir, en resumen, un momento histórico.

La amplitud de esa reacción colectiva suscitó grandes esperanzas. Muchos vieron en el fervor de esas manifestaciones la ocasión de reconstruir un vínculo social extenuado, como si en torno a un trauma compartido se abriese una brecha en el orden del tiempo. Tal vez sea eso lo propio de todo acontecimiento histórico: hacer que surjan virtualmente otras formas de «hacer sociedad», de ordenar los cuerpos y los seres, antes de que esas virtualidades vuelvan a sumirse en los abismos del olvido histórico, borradas por los discursos oficiales. Pero por ser surgimiento de lo instituyente, de lo ordinariamente recubierto por el funcionamiento instituido de la sociedad, todo acontecimiento auténtico abre tanto la posibilidad de la reunión como la de la división radical.

De hecho, en el mismo momento de comunión que conoció Francia en enero de 2015, no tardaron en alzarse voces discordantes. Desde los primeros momentos después de los atentados, hubo que rendirse a la evidencia: no todo el mundo deseaba participar en esas marchas

colectivas. Si bien en los desfiles hubo gran número de manifestantes, muchos estuvieron ausentes, tanto que hubo quien vio en los inmensos cortejos del 11 de enero la emanación de una Francia temerosa de clase media y alta, étnicamente homogénea. No, definitivamente no todo el mundo era «Charlie»: las redes sociales actuaron como una caja de resonancia excepcional para las voces que rompían el coro al unísono. Se expresaba en ellas el legítimo recelo frente a la unión sagrada y su instrumentalización por parte de un presidente y un gobierno que perdían fuerza y que invitaron a jefes de Estado poco democráticos a la cabeza del desfile. No tardaríamos en constatar que la retórica de la unanimidad iba a abrir el camino, en los años sucesivos, a la institucionalización progresiva del estado de alarma.

¿Cómo «hacer sociedad»? Esa fue la pregunta que se impuso en el debate público durante el mes de enero de 2015. Comenzado antes incluso del inicio de esa secuencia terrorista y acabado mientras una pandemia reactiva antiguos miedos, este libro desea profundizar en esa pregunta dando un rodeo que lleva hasta los confines de una célebre ciudad griega de la Antigüedad: Atenas. La sociedad ateniense del siglo V a. C. para pensar el presente: la empresa parece absurda a primera vista, pues nos resultan ajenas las reglas que la gobiernan. Es difícil, en efecto, proyectarse en una sociedad basada en la exclusión política de más de tres cuartas partes de los habitantes que la componen: las mujeres libres, los extranjeros y los esclavos. Ciertamente, pero frente a esa comprensible idea preconcebida conviene recordar que los atenienses del siglo V fueron los primeros en instituir un régimen político basado en la participación de una proporción considerable de la población, en cuyo seno las distinciones de fortuna no eran obstáculo para la igualdad ante la ley, y que a esa forma de organización comunitaria inédita le dieron el nombre de democracia, por lo que sigue siendo un territorio fértil para pensar lo político hoy en día.

Sin duda, el regreso a Atenas necesita intermediación para ofrecernos las «lecciones» de la historia que nuestra inquietud y nuestra impotencia parecen reclamar. Tucídides y Platón no resolverán nuestro presente. Pero, aun así, la experiencia ateniense puede ayudarnos a aguzar varias de las cuestiones decisivas de nuestro tiempo: ¿de qué forma el conjunto de los mecanismos de inclusión y exclusión que genera un grupo puede construir, más que la suma de redes dispares, una verdadera sociedad? Al contrario, ¿mediante qué procesos llega una sociedad a desgarrarse, a desintegrarse incluso? ¿Cómo cohabitan en su seno espacios sociales y temporalidades heterogéneas? ¿Con qué condiciones mantener el fervor insinuante de la situación de alarma sin caer en la unidad totalitaria? Todas esas

cuestiones se despliegan con claridad en un momento muy singular de la historia de Atenas.

A finales del siglo V a. C., acabó «la mayor crisis que conmocionó a Grecia y a una fracción del mundo bárbaro, pues afectó, por así decirlo, a la mayor parte de la humanidad»[1]. Acentuada por una terrible epidemia y por masacres masivas, la guerra del Peloponeso (431-404 a. C.) concluyó con la derrota de Atenas y el desmantelamiento de su imperio marítimo. Marginalizados durante mucho tiempo, los oligarcas atenienses aprovecharon la debacle para tomarse la revancha en la ciudad: con el apoyo de las tropas espartanas, una comisión de treinta atenienses puso fin a las instituciones democráticas que regían el funcionamiento de la vida política desde hacía más de un siglo. Liderados por Critias y Caricles, los Treinta redujeron drásticamente el corpus cívico —limitado en adelante a tres mil ciudadanos— y multiplicaron las ejecuciones sumarias, los expolios arbitrarios y los destierros colectivos[2]*.

Los demócratas no dejaron de reaccionar a estos abusos: a finales del año 404, Trasíbulo reunió a un ejército de voluntarios, compuesto por ciudadanos atenienses exiliados, metecos e incluso esclavos. Saliendo de Tebas, esta tropa heteróclita se apoderó en primer lugar de la fortaleza de Fileo en el norte del Ática y, unas semanas más tarde, tomó el control del puerto estratégico del Pireo. Aprovechando la actitud expectante de los espartanos y los desacuerdos en el seno de la oligarquía, «los del Pireo» obtuvieron entonces varias victorias sonadas sobre «los de la Ciudad». Tras largas y complejas negociaciones, la reconciliación se concluyó por fin a principios del otoño de 403[3].

El duodécimo día de Boedromión

Casi cincuenta años más tarde, los atenienses podían fechar con precisión el día de la victoria de los hombres de Trasíbulo: cada año, el duodécimo día de Boedromión, celebraban, más que una simple restauración de las instituciones democráticas, la refundación del régimen inaugurado cerca de un siglo antes por Clístenes en 508/507 a. C. Los atenienses celebraban en esa ocasión su libertad recobrada, «pues en ese día regresaron los exilados de Fileo»[4]; con un sacrificio

en honor de su divinidad tutelar, la ciudad conmemoraba el recuerdo de su unidad recobrada.

Lo que los atenienses celebraban no era en absoluto evidente. ¿Qué acontecimiento en concreto señalaba a sus ojos la reunificación de la ciudad y el fin definitivo de la guerra civil? El duodécimo día de Boedromión, cuando los vencedores tomaron posesión de la ciudad, la comunidad ateniense presentaba un doble rostro. Tras ocho meses de guerra civil, Trasíbulo y sus hombres formaron al principio una procesión que ascendió armada hasta la Acrópolis para rendir culto a la diosa Atenea[5]. Después, al bajar de la Acrópolis, los estrategas convocaron una asamblea durante la cual Trasíbulo se dirigió al conjunto de los ciudadanos. Al término de la reunión, los atenienses designaron a los magistrados del nuevo año y «la vida pública recuperó su curso»[6].

Así pues, la ciudad presentó dos rostros de sí misma muy distintos: por una parte, el de un cortejo procesional que rinde culto a Atenea; por otra, el de una comunidad política reunida en el gran lugar de deliberación democrática que es la Asamblea, en la colina de Pnyx.

La Acrópolis y la Pnyx: dos representaciones canónicas de la ciudad o, más exactamente, dos formas de construir la idealidad de la ciudad griega. Estas dos representaciones suelen funcionar de forma invertida. El rito cívico se analiza generalmente como un medio de construir la unidad de la comunidad política. La procesión de 403 sería el símbolo mismo de la reunificación de la ciudad, en torno a un ritual en honor de Atenea, después del desgarro de la guerra civil. A la inversa, la Asamblea es el lugar donde se expresaría el desacuerdo y, potencialmente, la división política.

Ahora bien, aquel día de octubre de 403, esos dos momentos funcionaron a contrapelo de las representaciones habituales: mientras el ritual, en principio integrador, manifestaba la división de la comunidad, la ciudad recobraba la unidad en la Asamblea, sede de enfrentamientos políticos a menudo violentos. Sería un error interpretar la procesión hasta la Acrópolis a la luz de las Panateneas, el gran rito cívico que ponía en escena a la ciudad en su unidad[7]. Si bien recorría el mismo trayecto, la procesión de Trasíbulo tenía un significado muy distinto. La escena no presenta en modo alguno el hermoso orden de las Panateneas, el de los manuales escolares y que los turistas del mundo entero acuden a contemplar en el British Museum. Más que una simple reconciliación con los dioses, allí se lleva a cabo la toma del poder por parte de un bando en perjuicio del otro. La procesión y el sacrificio, en efecto, solo conciernen a los

demócratas del Pireo: los hombres que quedaron en la ciudad fueron excluidos[8]; lo que es más, esta procesión fue, sin duda, armada, como si la amenaza aún planeara y los demócratas estuvieran dispuestos a lanzarse sobre los primeros tiranos que se presentaran, al igual que Harmodio y Aristogitón, que, un siglo antes, habían aprovechado la procesión de la Panateneas para asesinar a Hiparco, el hijo del tirano Pisístrato. Marcada por el sello de la división, la procesión exhibía la separación visible entre demócratas y oligarcas, gentes del Pireo y de la Ciudad, participantes en el ritual y simples espectadores, que respiraban el humo de los sacrificios sin poder acceder al festín.

Por el contrario, en la Asamblea se manifestó la unidad recobrada de la comunidad, gracias a la presencia conjunta de los ciudadanos de Atenas y los demócratas exiliados. Todos escucharon el discurso unificador de Trasíbulo que, en la forma que le dio Jenofonte, instaba a los vencedores a mantener su palabra y a respetar a los vencidos. Lejos de ser un lugar de disensión o conflicto, la Asamblea, aquel duodécimo día de Boedromión del año 403, fue el lugar donde se selló la reconciliación entre ambos bandos.

La ciudad en coro(s)

De las dos concepciones de la ciudad que acabamos de describir —«ciudad en el sacrificio» o «en asamblea»—, ambas herederas de las fuentes antiguas y profusamente abordadas por los historiadores del mundo griego, ninguna transmite por sí sola la realidad de la ciudad. Ahora bien, existe otra configuración sensible mediante la cual el imaginario cívico gusta de representar la polis y los distintos grupos que la componen: la del coro. De hecho, los autores antiguos no retuvieron la metáfora de la procesión o del sacrificio para pensar la unión de la comunidad. Antes que la procesión, que se desplaza linealmente en el espacio, prefirieron destacar la figura del coro, que gira sobre sí mismo, organiza una experiencia común y aspira a crear el acuerdo entre los participantes.

Para comprenderlo, retrocedamos unas semanas, a la colina de Muniquia en el Pireo, después de la gran batalla entre demócratas y oligarcas en la cual pereció el sanguinario Critias, primera etapa hacia la reconciliación. Tras la victoria de los demócratas, el heraldo de los misterios de Eleusis, Cleócrito, toma la palabra. El personaje goza de considerable prestigio a causa del vínculo específico que mantiene su

familia con uno de los cultos más importantes de la religión cívica ateniense, el de Deméter y Perséfone en Eleusis. Pero, en la vibrante llamada que dirige a los oligarcas vencidos, recurre a movilizar la figura del coro para pensar lo que une a los ciudadanos atenienses más allá de sus divergencias políticas.

Cleócrito, el heraldo de los mistos, que tenía una hermosa voz, ordenó silencio para decir: «Conciudadanos, ¿por qué nos echáis, por qué queréis matarnos? Por nuestra parte, nunca os hemos hecho daño: hemos participado con vosotros en las ceremonias más solemnes, en los sacrificios y en las fiestas más bellas; hemos bailado juntos en los coros (sugkhoreutai), seguido la misma formación coral en nuestra infancia[9], servido juntos en las mismas filas, hemos soportado con vosotros muchos peligros por tierra y por mar, cuando se trataba, para unos y otros, de proteger la seguridad y la libertad comunes. En el nombre de los dioses de nuestros padres y madres, de nuestro vínculo de parentesco, de alianza y de amistad —pues todos esos vínculos unen a muchos de nosotros—, dejad de perjudicar a la patria, no obedezcáis más a los Treinta, los hombres más impíos, que han hecho perecer, prácticamente, a más atenienses en ocho meses que todos los peloponesios en una guerra de diez años».[10]

Las fiestas, los sacrificios, el ejército y los coros: Cleócrito enumera un conjunto de prácticas que contribuyen, según él, a fabricar la comunidad ateniense. Si nos proponemos aislar el coro en esa gama de actividades integradoras, es porque los propios griegos recurrieron de forma preferente a la figura coral para pensar el funcionamiento de la ciudad.

El coro, una «metáfora absoluta»

Afirmémoslo de entrada: el coro desempeña la función de una metáfora en el pensamiento ateniense, al igual que otras imágenes rectoras, como el tejido, la esclavitud o la navegación[11]. Lo coral evoca la organización ideal de un colectivo, ya se trate de objetos en la esfera doméstica, de los grupos humanos más variados o del propio cosmos. En el Económico de Jenofonte, Isómaco presenta con forma de coro la disposición de los calderos en la cocina de su oikos, cuando

afirma: «Todas estas especies de utensilios forman un coro y el espacio que rodean se hace bello cuando está bien despejado. Del mismo modo, un coro cíclico (kuklios choros) no solo ofrece un hermoso espectáculo por sí mismo, sino que su centro aparece igualmente bello y puro»[12]. En el tratado pseudo-aristotélico Del mundo, el propio cosmos, los astros y el cielo se asimilan a un coro cuya divinidad sería el corifeo, es decir, quien dirige su desarrollo:

Así pues, cuando en un coro el corifeo ha comenzado, todos los que lo componen, hombres o mujeres, le responden y forman un concierto de voces de todas clases, graves y agudas. Lo mismo sucede con la divinidad cuando actúa en el universo. Mediante la impresión que da desde lo alto este corifeo del mundo, los astros y todo el cielo se ponen en marcha para moverse eternamente.[13]

Entre el espacio doméstico, en casa de Isómaco, y el orden de los astros, en el cielo, todas las formas de los colectivos pueden pensarse mediante la metáfora coral[14]. La obra de Platón ofrece la ilustración más impactante: en los diálogos del filósofo, el coro sirve para representar a grupos de todas clases, humanos y no humanos, desde el entorno de ciertos sofistas o políticos hasta grupos de edad enteros, pasando por el agrupamiento de animales, dioses y hasta vicios y virtudes[15]. La metáfora es especialmente estructurante porque puede describir formas de asociación valorizadas, ideales incluso —la ronda de los astros—, o, al contrario, muy inquietantes, como los aduladores que, en la corte de Alejandro Magno, componían un coro detestable, conducido por un tal Medio de Larisa[16].

¿Qué sentido puede otorgarse a este uso extensivo de la metáfora coral? Hans Blumenberg mostró que la metáfora era parte integrante de todo discurso filosófico, cuyo conjunto de enunciados y conceptos nunca se despliega con la total claridad de una palabra clave para el conjunto de sus definiciones[17]. Así pues, toda metafísica es «“llevada” por metáforas que no puede justificar plenamente y que irrigan una conceptualidad que se desarrolla también mediante metáforas secundarias, hiladas, a través de las cuales se construye la coherencia de un sistema de interpretación del mundo»[18], de modo que la historia del pensamiento es también la de sus «grandes constelaciones metafóricas situadas en el trasfondo de las propias metafísicas, a las que nutren»[19]. El mundo como libro que descifrar[20], la verdad como luz, la vida como un viaje por mar[21] son otras tantas metáforas que

recorren la historia intelectual, mostrando horizontes de sentidos últimos a través de los cuales el pensamiento puede desplegarse. Estas metáforas tienen una función orientadora y de representación del mundo como totalidad y, si bien sobrepasan lo que puede decirse científicamente, no por ello dejan de producir conocimientos.

En este sentido, lo coral es una metáfora absoluta en el pensamiento griego, es decir, un medio para representar —ya que forma parte del orden del mundo— la organización o planificación de un colectivo en su mayor generalidad. Si la imagen es memorable, es porque se apoya en una experiencia y un saber tan comunes que no necesitan hacerse explícitos.

En el corazón de la vida cívica

Lo coral está, en efecto, profundamente enraizado en la vida de los ciudadanos, gracias en particular a la práctica extendida del ditirambo: una formación coral singular que consiste en cantar y bailar en círculo. En el siglo V, mil ciudadanos (o ciudadanos en ciernes) se hallaban directamente implicados, cada año, en tales manifestaciones, que constituían, más aún que la comedia y la tragedia[22], el espectáculo cívico por excelencia: durante las fiestas en honor a Dioniso, diez coros de cincuenta muchachos y otros diez de cincuenta ciudadanos adultos competían entre ellos, para deleite de los espectadores reunidos en el teatro.

Estos coros ditirámbicos no se producían solo durante las Dionisias, sino también con ocasión de las Targelias en honor de Apolo, durante las Panateneas y probablemente otras fiestas como las Prometeas y las Hefestias[23]. Lejos de limitarse a los grandes cultos cívicos que se celebraban en la ciudad, la práctica coral se desplegaba en los diferentes planos de la vida cívica: durante la Tauropolia en el demo de Halas, así como en el santuario de Artemisa en Braurón, donde coros de formaciones variadas, femeninos y masculinos, participaban en la celebración del culto[24].

Si la actividad coral gozaba de tanta importancia en la ciudad, era también porque formaba parte de la educación de todos los y las jóvenes atenienses y contribuía poderosamente a prepararlos para sus respectivos roles en el seno de la comunidad. Platón, en las Leyes, sugiere instaurar un conjunto de coros para instilar actitudes correctas

a los ciudadanos desde su más tierna edad y mantenerlos durante el resto de su vida[25]. La ciudad ideal debía estar compuesta por tres coros, constituidos cada uno por grupos de edad: los niños, los menores de treinta años y los hombres de entre treinta y sesenta. El coro sería el medio ideal para educar a los ciudadanos e inculcarles los valores de la comunidad, al servicio del «coro de los coros» que constituye la ciudad. Platón evoca en particular «el deber que la propia ciudad se impone en su conjunto, es decir, a todos sus miembros, adultos y niños, hombres y mujeres, de dirigirse siempre a sí misma en su conjunto encantaciones cuyas fórmulas proporcionarán los principios que hemos enumerado»[26].

Englobando potencialmente a todos los miembros de la comunidad, los distintos coros imaginados por Platón se articulan entre sí, en una sabia composición cuya coherencia reside en la danza y el canto en común. Este placer compartido crea un vínculo extremadamente poderoso entre los miembros de la comunidad, que el filósofo concibe como un verdadero encantamiento (epoidé): una forma de magia social mediante la que el ritual coral instituye la comunidad, definiendo un dentro (los participantes en los coros) y un fuera (los que están excluidos)[27].

La propuesta parece radical en tanto en cuanto prevé integrar a los esclavos en esa ronda encantada. Esta exaltación del modelo coral no tiene, por otra parte, nada específicamente platónico: existe, efectivamente, una song culture común a la mayoría de las ciudades griegas de la Antigüedad[28]. Pero tal vez haya que ir más lejos. Si el coro goza de tanta importancia en Atenas, es porque representa una estética específicamente democrática. La hipótesis puede declinarse de formas muy diferentes. Al disponer a sus miembros en círculo o en cuadrado, a veces bajo los auspicios de un corifeo, el coro encarna en primer lugar visualmente el principio de igualdad entre ciudadanos. En su forma circular, supone que todos los participantes puedan verse, imitando así la transparencia propia del régimen democrático que ha hecho de la publicidad de la ley y del control de los magistrados una dimensión esencial de la vida cívica.

Al presentar a un colectivo reunido en torno a un centro vacío, la forma del círculo puede ofrecer un modelo de organización característico del ideal cívico. Jean-Christophe Bailly cree incluso reconocer en la danza en círculo una representación de la operación política por excelencia, en la cual «el espacio de la ciudad viene a concebirse entero avivado por un centro que le da medida y legalidad, pero que solo puede hacerlo por ser un punto inaprensible, situado entre los hombres»[29]. El coro produciría así «un efecto de centro»[30] de

naturaleza específicamente política. Construida en torno a un lugar que es inaprensible a la par que se encuentra bajo el control de todos[31], la ciudad adopta la forma ideal de una choreia.

Añadamos a esto que el coro se inscribe en el orden de la fiesta, según la definición propuesta por Rousseau en su Carta a d'Alembert sobre los espectáculos (1758), que la ensalza para distinguirla mejor del espectáculo. Al poner al espectador a distancia, este último establece en efecto una separación (o desposesión) entre varias instancias: el ser del actor y el papel que encarna, en primer lugar; los espectadores y el escenario, en segundo; los espectadores y el resto del cuerpo social, finalmente: «Creemos reunirnos en el espectáculo y es donde cada cual se aísla. Es donde vamos a olvidar a nuestros amigos, vecinos, familiares, para interesarnos por las fábulas, para llorar las desgracias de los muertos o reírnos a costa de los vivos». Para Rousseau, «el espectáculo nos roba nuestro ser», mientras que, en la fiesta, «el contagio de la amistad pública» embarga a todos los individuos, que se convierten en los propios actores de una emoción colectiva[32]. Al borrar la distinción entre el escenario y el público y representar un papel de «comentarista distanciado»[33] en el cual los espectadores pueden reconocerse, el coro elimina la distancia propia del espectáculo que denuncia Rousseau. Desde este punto de vista, merece ser considerado como uno de los elementos clave de una verdadera estética democrática.

Coro democrático, coro oligárquico

No basta con limitarse a estas afirmaciones generales: la organización de la práctica coral difiere considerablemente de una ciudad a otra, según el régimen político que las caracterice. En Atenas, lo coral era plural, igualitario y competitivo: el reto era impedir la emergencia de un coro excesivamente poderoso que pudiera representar, aunque tan solo fuera durante una ceremonia, a la ciudad entera. Las cosas son muy distintas en otras ciudades del mundo griego. En la Tebas de principios del siglo V, los coros, controlados por las grandes familias, parecen haber manifestado la aspiración de la élite tebana a encarnar la ciudad en su conjunto[34]. En la Esparta oligárquica de Alcmán, la danza simboliza la estrecha unión entre el orden cívico y el orden cósmico y el coro de las muchachas se identifica con toda la comunidad[35]. Pese a su distribución en grupos de edad, los coros espartanos son el lugar de expresión de una homofonía mediante la

cual se realiza la eukosmia —el buen orden— que rige la comunidad política.

En Atenas, por el contrario, solo excepcionalmente se piensa la ciudad en su conjunto en la forma de un coro capaz de encarnar su unidad. Por lo demás, esta representación suele ser defendida por los adversarios del régimen democrático. En las Leyes, como hemos visto, Platón promueve explícitamente una concepción no competitiva de la práctica coral. El filósofo imagina tres coros correspondientes a tres grupos de edad que deben actuar de forma coordinada y armoniosa[36]; encantándose a sí misma con sus cantos y sus danzas, la ciudad encuentra en ellos su unidad. Lo mismo sucede en la obra de Jenofonte, en la cual Sócrates elige ensalzar específicamente el coro ateniense enviado a Delos. Pero, en el transcurso de ese ritual, un único coro representaba a la ciudad entera, a diferencia de las actuaciones propias de los ditirambos[37]. No hay que caer en confusión: los dos discípulos de Sócrates pretenden aquí redefinir el fenómeno coral tal cual existía en la sociedad ateniense de su tiempo —plural y competitivo— y su condena implícita de la práctica coral ateniense se inscribe más ampliamente en su crítica del régimen democrático.

La práctica ateniense presenta otra singularidad: la disociación de los roles entre la persona del corego, del corifeo (el jefe del coro) y del poeta. En Tebas, parece ser que los miembros de las grandes familias hayan podido ocupar al mismo tiempo la posición de corego, contribuyendo a la financiación del coro, y la de jefe del coro[38]; en la Esparta arcaica, es probable que el poeta desempeñara también el papel de corifeo. No es así en Atenas, donde esos tres papeles están claramente disociados —al menos a partir del siglo V—[39], y, sin duda, hay que reconocer en ello, una vez más, una elección específicamente política destinada a conjurar la autoridad carismática que confería el doble poder de la dirección del coro y su financiación.

Coro y jerarquías sociales

El coro movilizaba a cientos de individuos, inculcaba valores comunes no solo a los ciudadanos, sino a todos los miembros de la comunidad, producía amistad y unión gracias a la repetición de sus actuaciones ritualizadas, era un elemento crucial de una verdadera estética democrática, pero no por ello constituía un factor de cohesión y de unión cada vez más perfectas. Más allá del lenitivo discurso de Platón

o Jenofonte, la actividad coral abarca una serie de tensiones, de fracturas incluso.

En realidad, los coros atenienses están lejos de ser lugares de perfecta igualdad. En primer lugar, el corego desempeña una función eminente: tiene de facto una influencia sobre las diversas personas que contrata, puesto que las mantiene económicamente durante varios meses al año[40]. Corre con los gastos de contratar a un profesional para entrenar a los coreutas y proporciona un espacio lo bastante amplio (el chorêgeion) para que el coro pueda ensayar sus complejas evoluciones; igualmente, se encarga de mantener a toda la tropa y de hacerse cargo de los gastos derivados de la propia representación y, en particular, de los trajes. En caso de victoria, es quien recoge el premio del concurso de ditirambo —un gran trípode de bronce—, que suele consagrar a los dioses para que se mantenga el recuerdo de su éxito. Así pues, el corego ejerce tal poder que Jenofonte compara su autoridad a la del jefe de un oikos, un ejercito o una ciudad[41]. Tampoco ha de sorprendernos que, por su parte, un verdadero rey pueda ser comparado a un corego, manipulando a sus espías y confidentes como a marionetas y, más allá, dominando a todo el pueblo. Así habría actuado Filipo de Macedonia según el orador Demóstenes, reclutando en varias ciudades griegas a traidores dispuestos a entregarle su patria[42]. Frente a estas maniobras corales, el pueblo habría asistido como espectador a la desposesión de su propio poder.

Otro personaje se distingue: el corifeo, es decir, el jefe de coro[43], del cual Aristóteles afirma que, al hacerse autónomo, habría hecho nacer la tragedia[44]. Y es que la propia forma del ditirambo lo realza: las estrofas (cantadas por el corifeo en solitario) se alternan con las antistrofas (cantadas al unísono por el coro). Es quien entona el canto, aporta la melodía y marca el ritmo: todo el mundo lo sigue[45]. Esta posición eminente se traduce, también en este caso, en el empleo metafórico del término por los autores de la Antigüedad, que ven en ella el medio para simbolizar la influencia de un individuo sobre quienes lo rodean. La metáfora se emplea en particular en un célebre fragmento del Teeteto, que retrata a los filósofos como un coro y en el que Sócrates precisa que solo va a «hablar de los corifeos; porque ¿de qué serviría mencionar a los filósofos mediocres?»[46]. Lo que es más, como hemos visto, la propia divinidad, en el tratado Del mundo, puede ser asimilada a un corifeo que organiza el mundo a su alrededor.

Pero los textos dejan vislumbrar otras formas de jerarquía más sutiles propias de los coros. El auleta ocupa un lugar central: es quien

organiza la danza y el canto de los coreutas que se mueven a su alrededor, seguramente en círculos concéntricos[47]. En el mismo seno de la tropa, algunos coreutas parecen haber sido más iguales que los otros. Por ejemplo, la geranos (la «danza de la grulla») —que tenía lugar en Delfos en honor de Apolo— distinguía dentro del coro no solo a un corifeo (llamado geranoulkos), sino también a un «primer bailarín», que ejecutaba en solitario variaciones libres, y a un «segundo bailarín», encargado de orquestar los movimientos del resto de la tropa[48]. Este caso específico sugiere la existencia de microjerarquías, sin duda muy fluidas y difíciles de localizar en el estado de la documentación.

Lo cierto es que esas jerarquías entre coregos, corifeos, auletas y coreutas son manifiestamente menos pronunciadas en Atenas que en el resto del mundo griego. El corego no se confunde con el poeta ni con el corifeo[49] —lo que aumentaría su poder sobre el coro—, sino que la financiación del coro es obligatoria para los ciudadanos y metecos adinerados: esto limita de facto el agradecimiento de los coreutas para con su (más o menos) generoso financiador, cosa que, de hecho, lamenta Pseudo Jenofonte[50]. Del mismo modo, el corifeo no aplasta a los coreutas con su soberbia, sino que se comporta más como un primus inter pares, especialmente a partir de finales del siglo V, cuando la música empieza a prevalecer sobre las letras[51].

El coro en el trance de la guerra civil

Estas jerarquías internas son lo bastante profundas como para plantearse la cuestión de la coherencia del grupo coral y de las rivalidades que en él pueden desplegarse. Lejos de ser únicamente un lugar de armonía, el coro es siempre también un campo de competición, donde cada cual se esfuerza por superar al otro y, por qué no, por remplazar al corifeo. Estas rivalidades raramente se manifiestan, aunque solo sea porque el grupo debe cantar y bailar al unísono para tener alguna posibilidad de ganar la competición a la par que complacer a los dioses[52]. Pero ciertos indicios dan a entender que ese mundillo estaba lejos de ser irénico, como sugiere el caso de envenenamiento de un joven coreuta, que obligó al corego de la tribu a dar explicaciones ante los tribunales atenienses (Antifonte, Sobre el coreuta). Esta rivalidad interna, de hecho, a veces se dramatiza en el

marco de las tragedias, donde los coros se dividen en dos semicoros con voces opuestas: el caso más flagrante pone en escena, en las Euménides de Esquilo, el proceso de Orestes y la división del coro en dos bandos incapaces de desempatar sin la ayuda de un dios[53].

Más allá de estas peleas internas, la experiencia coral se traduce en competiciones exacerbadas entre los distintos coros, en el marco de un concurso arbitrado por la comunidad. Cada corego rivaliza en ardor para tener el conjunto más bello y ganar el premio —un trípode de bronce, en el caso de los concursos de ditirambos en las Grandes Dionisisas—, aun a costa de grandes gastos para conseguirlo. Como recuerda Jenofonte en el Hiparco : «La prueba existe hasta en los coros, donde, por unos modestos premios, se incurre en enormes esfuerzos y grandes gastos»[54]. Este espíritu competitivo llega en ocasiones hasta tratar de desestabilizar a los adversarios, como en el caso de Midias, que trató por todos los medios (¡corrupción, daños materiales y agresión física!) de que la coregía de Demóstenes fuera lo menos espectacular posible[55].

Desde este punto de vista, el modelos coral mantiene vínculos singulares con la stasis y hay que pensar el coro en un espectro de actividades colectivas que conducen, por una parte, a la guerra y, por otra, a la paz y la armonía. El hecho tiene una importancia decisiva: las competiciones entre coros fueron instauradas tras el sangriento conflicto que enfrentó a las facciones de Clístenes e Iságoras a finales del siglo VI. A partir de 508-507, la reorganización coral, de acuerdo con el sistema clisteniano de las diez tribus, puede ser interpretada como una forma de prevenir una nueva guerra civil. A través de la organización de los concursos corales, se pone en práctica una forma de domesticación de la stasis, con las tribus clistenianas tratando precisamente de desactivar los antiguos vínculos y discordias entre facciones: sustituyendo la stasis impía por una sana competición, se trata de construir un nuevo equilibrio cívico[56]. El enfrentamiento coral permite al mismo tiempo representar y trascender la experiencia de la guerra civil, en definitiva, sublimar la experiencia de la división[57].

Pero estas tensiones inherentes al funcionamiento coral no deben camuflar otra forma de división, menos visible pero igualmente estructurante. Como todos los ritos de institución, la actividad coral distingue radicalmente a quienes participan en ella —aunque sea de un modo competitivo— de todos aquellos que nunca entrarán en la ronda: la sociedad ateniense comprende también a muchos individuos «fuera de coro», que padecen una forma de exclusión radical. Si bien es cierto que el coro ofrece una vía de acceso privilegiada para pensar, tanto en su unidad como en sus fracturas, la sociedad ateniense a

partir de sus propias categorías, hay que evitar sacar de ello un concepto demasiado idealizado del mundo social.

Una historia coral: teorización contemporánea

Para paliar este riesgo, el presente libro desea realizar un desplazamiento desde el concepto antiguo del coro hasta la teorización contemporánea de lo que llamaremos una historia coral. En definitiva, apostamos por una forma de escritura coral de la historia capaz de reproducir la complejidad de la sociedad ateniense de finales del siglo V.

Esta apuesta ya ha recorrido una parte de las ciencias sociales[58]. Cuando se fijaron en los marcos de organización de la vida social y en las relaciones entre los distintos grupos que la componen, los sociólogos de la escuela durkheimiana movilizaron la referencia coral[59]. Para Henri Hubert y Marcel Mauss, el coro antiguo servía para entender, a modo de metáfora, un momento fundador de la «realización» del cuerpo social como si fuera una escena primitiva. En sus «Esbozos de una teoría general de la magia», se referían explícitamente al choros de la Antigüedad para describir el fenómeno mágico: «Se forma en torno a ese acto [mágico] un círculo de espectadores apasionados que quedan inmovilizados, absorbidos e hipnotizados por el espectáculo. Se sienten tanto actores como espectadores de la comedia mágica al igual que el coro en el drama de la Antigüedad. La sociedad entera se encuentra en un estado de espera y de preposesión»[60]. El esquema coral permitía además a Mauss pensar la articulación, a escala del conjunto de la sociedad, entre individualismo y holismo: «La ronda, la danza, el ritmo son obra del grupo; pero sobre el trasfondo así creado, los individuos aportan variaciones personales; en la horda homogénea, los dones de improvisación son difusos, cada individuo se sucede en la danza, lanza su palabra, que es acogida, repetida por el grupo y entra en el tesoro común»[61].

Pero fue mérito de Marcel Granet dar al paradigma coral su mayor extensión en el marco de su trabajo sobre las «fiestas estacionales» de la antigua China[62]. Mediante la puesta en escena de coros que encarnan los diversos componentes de la comunidad, durante las «justas cantadas» que enfrentan a grupos de muchachos y muchachas, la sociedad campesina se mostraba en sus distintas dimensiones. Lo

que es más, estos ritos tenían una función político-religiosa, acoplando el orden humano al orden cósmico, puesto que desempeñaban una papel decisivo en la construcción de la autoridad señorial. Granet insistía en un aspecto singular de estas ceremonias: a través de la distinción de los coros y de su enfrentamiento, la sociedad en su conjunto vivía la experiencia de sus propias divisiones (entre grupos de edad y sexos) al tiempo que las trascendía[63].

Con todo, debe reconocerse que la referencia a lo coral en la Antigüedad ha terminado por perder el norte: mientras las nociones de philia, de habitus o de hexis forman parte del vocabulario corriente de las ciencias sociales contemporáneas, ya nadie piensa en describir los dispositivos de acción colectiva refiriéndose a los coros de la Atenas clásica. Pero la reflexión contemporánea sobre lo coral ofrece valiosos recursos al historiador si se aborda desde la teoría literaria. Si ya nadie pone en duda que el cine y la literatura puedan informar a la historia como disciplina —no ya solo en calidad de fuente, sino específicamente como modalidad singular de escritura histórica[64]—, ¿por qué poner en duda que el historiador pueda sacar provecho de una forma narrativa literaria o cinematográfica?

Pluralidad, polifonía, disonancias

Desde Berlin Alexanderplatz de Alfred Döblin o Manhattan Transfer de John Dos Passos, la novela ha ofrecido bellísimas reflexiones sobre lo coral en el registro de la ficción. Pero la forma «coral», lejos de constituir un género claramente establecido o de disponer de su propio canon estético, se encarna en lógicas narrativas diferentes según el montaje que dirija la construcción del relato. Distingamos, de forma algo sumaria, tres formas de relato coral. La primera implica en diversos grados la omnisciencia del narrador, gran arquitecto de un relato aprehendido como una totalidad orgánica y guiado por un principio de composición explícita. Concebido a modo de puzle de noventa y nueve piezas dentro del cual «los elementos no determinan el conjunto, sino que el conjunto determina los elementos»[65], La vida instrucciones de uso de Perec, que describe la vida de los personajes que residen en el edificio parisino del número 11 de la calle SimonCrubellier, es el mejor ejemplo. La segunda forma no presupone ninguna unidad a priori entre los diferentes personajes o grupos de acción del relato, que se presentan aislados unos de otros y solo se cruzan en puntos de confluencia más o menos aleatorios. El relato se

despliega entonces en un régimen de incertidumbre narrativa y suele terminar con final abierto. El célebre Short Cuts de Robert Altman, adaptado a partir de varios relatos de Raymond Carver, es un ejemplo. En un último tipo de obra coral, los diferentes segmentos de la acción, potencialmente aislados, pueden ser reunidos «desde el exterior» por un mismo acontecimiento, más o menos lejano, cuyos efectos sufren en diversos grados, como en la novela de Laurent Mauvignier, Alrededor del mundo, que sigue el destino de once personajes a través del globo, afectados por el tsunami de marzo de 2011[66].

Esta breve tipología es, evidentemente, muy rudimentaria. De hecho, estas distinciones no dan cuenta del desafío fundamental que representa la dimensión más o menos polifónica —a riesgo de disonancia— de todo relato coral[67]. Nada parece reunir, en la novela moderna, ese gran relato monofónico que es En busca del tiempo perdido, novela coral a su manera, y El ruido y la furia, organizado en torno a tres voces que no son coronadas por ninguna verdad superior. Vincent Message ha dado precisamente una extensión nueva a la reflexión sobre el género coral. La construcción caleidoscópica del relato y la multiplicación de las voces, como registros de lengua, caracterizarían a la novela pluralista, cuyas mejores representantes sería las obras de Thomas Pynchon, Carlos Fuentes o Salman Rushdie. Ahora bien, la polifonía de la novela pluralista solo es indicio de una interrogación más amplia sobre las formas de composición de lo social, la unidad o, al contrario, los desgarros de una sociedad. «En lugar de reconstituir la llegada de un sujeto en devenir a un Todo preconstituido —escribe Message—, se muestra el movimiento de organización continuo y complejo de un Todo que quisiera ser más que la suma de sus partes»: «el esfuerzo colectivo de una sociedad en continua construcción»[68] sería el verdadero tema de la novela pluralista.

Planteamos la hipótesis de que un abordaje coral, en confluencia con el concepto específicamente ateniense del coro y con su conceptualización contemporánea en el campo de la ficción, permite acercarse al máximo a las formas de composición de lo social, al ensamblaje de los grupos y las identidades en las distintas escalas de la vida social. ¿Qué sería, por lo tanto, una historia coral? Esta consistiría en plantearse de forma original la homogeneidad del espacio social, la articulación de sus diversas esferas de acción sumidas en texturas de tiempos diferenciados y la contemporaneidad de las acciones desajustadas.

Desde este punto de vista, la stasis de 404-403 ofrece un terreno excepcional para la investigación, puesto que el acontecimiento saca a la luz la recomposición de las distintas partes de la sociedad ateniense. En efecto, Platón —por boca de Aspasia— describe las consecuencias del acontecimiento en el seno de la sociedad ateniense:

Tanto en el Pireo como en la ciudad, ¡qué fraternal ahínco pusieron nuestros conciudadanos en mezclarse entre ellos y, en contra de lo esperado, con los demás griegos; qué moderación en terminar la guerra contra los de Eleusis! Y todo ello no tuvo más causa que el parentesco real (suggeneis) que crea, no en palabras, sino en hechos, una sólida amistad entre gentes de la misma especie[69].

A pesar de la ironía del tono, esta visión coincide con las sombras de unidad platónicas: una ciudad primeramente dividida en dos, después reunificada en un solo coro, cantaba al unísono. De este gran relato embelesado de la reconciliación desearíamos mantenernos al margen, mostrando que la «gran mezcla» creada por la stasis desemboca en la formación de múltiples coros de contornos fluidos, que se deshacen y se recomponen mucho más allá de la Asamblea del 12 de Boedromión que marcó el fin de las hostilidades.

Este abordaje permite renunciar a un conjunto de representaciones esquemáticas de la sociedad y, en particular, desconfiar de los dos principios que generalmente organizan su descripción.

El primero acostumbra a separar en diversas partes los distintos ámbitos de acción que operan en la ciudad: así pues, la vida política se inscribiría en una lógica de acción distinta de la de la actividad económica, que a su vez sería independiente de la esfera religiosa, etc. Ahora bien, el esquema coral prescinde de esas distinciones y permite observar tanto la política —compuesta por la actividad de los ciudadanos en los lugares de decisión institucionalizados— como lo político, definido como el conjunto de prácticas que participan en la expresión de la identidad cívica[70]. Señalemos asimismo que el coro de Atenas es producto a la vez de las instituciones políticas —puesto que el ditirambo funciona en el marco de la división clisteniana en diez tribus— y de una actividad ritual, en la medida en que se consagra al

culto a Dioniso.

El segundo principio consiste en describir la sociedad ateniense a partir de clasificaciones de estatus. La sociedad ateniense estaría dividida en estatus diferenciados y jerarquizados, desde el ciudadano de pleno derecho hasta el esclavo; a cada categoría estarían vinculados derechos subjetivos que, como si de propiedades se tratase, definirían la posición de cada individuo en la sociedad. Un ciudadano «poseería» el derecho de hacer tal o cual cosa, y ese derecho se concedería en mayor o menor medida a los metecos, a las mujeres libres esposas de ciudadanos, a los libertos o a los esclavos. Se trata indudablemente de una descripción eficaz, en el sentido en que ofrece una representación convincente que permite explicar ciertas configuraciones presentadas por las fuentes antiguas. Pero es limitada y, en la práctica, errónea.

Pensar la sociedad ateniense en términos corales permite, por el contrario, radiografiar intensidades sociales sin considerar que están de entrada determinadas por posiciones de estatus específicas. Así pues, el coro desbarata las divisiones jurídicas establecidas porque hace oír ya la «voz de la ciudad», ya la de los «marginales», mujeres, extranjeros e incluso esclavos. En la comedia, los coros de esclavos son numerosos. Pensemos en Los ilotas de Eupolis, en que ciudadanos atenienses encarnan a un coro de ilotas espartanos, o en Los babilonios de Aristófanes, con su coro de esclavos tatuados[71]. Igualmente, ciertos coros podían acoger y mezclar a ciudadanos y metecos, como en las Leneas, que se celebraban cada invierno[72]. En cuanto a los coregos, podían ser tanto ciudadanos como metecos: ejercer esta responsabilidad era una cuestión de riqueza, no de estatus, al menos en la mayoría de los casos. Recordemos finalmente que, fuera del espacio del teatro, existían numerosos rituales corales femeninos en la Atenas clásica, ya se tratase de las osas de Artemisa en Braurón, de jóvenes danzando para las Erecteides o de los cultos eleusinos, que comprendían danzas femeninas[73].

Desde este punto de vista, el fenómeno coral no podría abordarse en términos de identidad y alteridad, según un esquema estructuralista binario, sino más bien como interferencia, desplazamiento y hasta «extrañamiento» de las distinciones de género, origen y estatus[74].

Repensar los colectivos a través del prisma del coro

Así pues, el esquema coral permite emprender una descripción inédita de la sociedad ateniense que parece a priori concordar con las relecturas contemporáneas fundadas en la noción de red. Este último abordaje ha suscitado abundantes obras en historia antigua desde hace dos décadas: la red parece incluso haberse convertido en un concepto fetiche capaz de definir la acción colectiva en sus formas más diversas, ya aspire a iluminar las relaciones, dentro de una misma ciudad, entre distintos personajes o grupos, o a describir la riqueza de circulación de la información[75]. La aportación de una historia coral reside en primer lugar en la fidelidad que reivindica a cierta representación autóctona del mundo social, puesto que entendemos extraer una categoría descriptiva mediante la cual, con el término de choros, los propios atenienses imaginaron dispositivos de acción colectiva. Pero tal vez no sea eso lo esencial. En efecto, sugerimos que el concepto de coro permite sobrepasar las aporías que encuentra el uso inmoderado de la noción de red. De hecho, el nuevo paisaje rizomático de la ciudad clásica suele tender a descuidar, en provecho de un gran relato integrador, los umbrales de ruptura, las discontinuidades y los conflictos entre los distintos componentes de la ciudad.

Por el contrario, el esquema coral dibuja un espacio cerrado en el cual, en un mismo movimiento, se distingue un círculo de participantes de aquellos que están excluidos; paralelamente, estos coros, recorridos por jerarquías más o menos fuertes, no dejan de recomponerse de forma dinámica y, sobre todo, de situarse unos respecto a otros en un campo competitivo. Pensar la ciudad ateniense a través del prisma del coro consiste, en este sentido, en elegir un puesto de observación a buena distancia tanto de la ciudad una e indivisible de Platón como de una ciudad de las redes radicalmente descentrada.

Nuestra propuesta de historia coral, por tanto, promueve cierta visión de los colectivos y de su modo de composición. ¿Cuáles son, en definitiva, sus rasgos más destacados?

En primer lugar, el coro es una forma de abrirse camino entre el individualismo y el holismo. Claramente, un pensamiento coral no implica en modo alguno defender la primacía del individuo, y menos aún considerar la sociedad como una colección de individuos, según presupone el individualismo metodológico. El coro ofrece el espectáculo de un colectivo, creado por su canto monofónico[76], que no presupone la independencia de cada uno de los actores, sino que los considera inmediatamente en grupo. En otras palabras, el coro es un

colectivo más o menos estable de individuos que, por su parte, nunca son más que «fragmentos ambulantes de lo social»[77]. Pero no por ello los coreutas actúan tampoco como una masa indistinta, o incluso fusional. En su seno destacan ciertas figuras de autoridad: el corifeo, el auleta, quizás los primeros y segundos bailarines; sobre todo, la puesta en escena tiende a distinguir a los participantes en ciertos momentos clave de la representación: en el marco trágico, por ejemplo, los coreutas parecen entrar en tres filas de cinco, o cinco filas de tres, y no como un grupo unificado[78]. Dicho de otro modo, el coro encarna por excelencia la forma del «singular plural»[79] que ilustra a la perfección la tragedia ática donde los coreutas suelen cantar el mismo texto, diciendo a veces «yo» y a veces «nosotros».

Por otra parte, un pensamiento coral permite destacar la mezcla de imposición y lealtad que se encuentra no solo en el origen de los colectivos, sino también de su disolución. Si bien la composición de los coros atenienses se basaba en el voluntariado, el corego gozaba de un poder coercitivo —en particular, el de imponer multas— en caso de dificultades en el reclutamiento[80]. Este equilibrio entre obligación y compromiso voluntario se aplicaba igualmente a los propios coregos: puesto que se esperaba que asumieran esas costosas cargas, los atenienses más acaudalados solían proponerse voluntariamente para después poder alardear en la Asamblea o en los tribunales. Esa combinación, precisamente, fue lo que propició la emergencia de numerosos coros en los disturbios de la guerra civil: pensemos en las sucesivas adhesiones a la tropa de Trasíbulo o bien en la constitución de los Tres Mil, que eligieron permanecer en la ciudad, pero al mismo tiempo tuvieron que obedecer las órdenes de los Treinta. Eso mismo, de hecho, es lo que puede fragilizar a ciertos colectivos, a falta de una institucionalización suficiente.

Este pensamiento «por coro» ofrece, por otra parte, la ventaja de tener en cuenta formas de agrupación que no son necesariamente inamovibles, sin que por ello resulten evanescentes: creados mediante repetidas representaciones, estos coros no tienen más existencia ni duración que la de la actividad efectiva del colectivo. Permiten por tanto abordar lo social como una construcción transitoria que desde luego puede llegar a estabilizarse —tomando por ejemplo una forma jurídica que garantice la permanencia del grupo—, pero sin que eso constituya la norma. La guerra civil de 404-403 fue precisamente la ocasión para observar el surgimiento de coros competidores, que se recompusieron en varias ocasiones a raíz de los disturbios. El acontecimiento se desarrolló, de hecho, según una escala de duración similar a la de los coros atenienses: en el caso del ditirambo, la experiencia duraba varios meses, durante los cuales los participantes

se frecuentaban asiduamente, antes de enfrentarse a sus rivales y de que se distinguiera un vencedor. Más aún, si bien los coros estaban abocados a disolverse tras la competición, no por ello dejaban de crear vínculos duraderos que podían reactivarse periódicamente en el seno de la tribu, la cual servía como marco de reclutamiento no solo para los coros, sino también para el ejército o incluso para el Consejo de los Quinientos. Del mismo modo, si bien numerosos coros, activos durante los meses de la stasis, desaparecieron tras la reconciliación, los lazos que se habían creado en ellos no se desvanecieron de golpe.

El análisis en términos corales permite, además, sacar a la luz la función de las emociones. Y es que los coros funcionaban también —tal vez incluso antes que nada— como comunidades emocionales, donde todos sienten las mismas alegrías y las mismas penas[81]. Platón lo afirma a su manera al decir que la práctica coral da vida al gozo, un sentimiento de alegría que sienten los participantes y no los espectadores[82]. En su dimensión trágica, el acontecimiento de 403 lleva al paroxismo esas emociones que contribuyen a construir los colectivos: el demócrata Trasíbulo es muy consciente de ello cuando incita a los exiliados, justo antes de la batalla de Muniquia, a avanzar como si fueran uno al son del peán; uno de los Treinta, Critias, viene a decir lo mismo cuando define el régimen político por la participación de todos su miembros en las mismas esperanzas y los mismos miedos. Más adelante lo veremos.

Por último, una descripción coral de la sociedad ateniense evita analizar cada uno de los coros individualmente como un mundo social encerrado en sí mismo. Al multiplicar las escalas de análisis, permite sacar a la luz las relaciones —armoniosas o conflictivas— entre estos distintos coros. Lejos del sueño platónico de una ciudad coral unificada, la investigación debe dejar su espacio al fenómeno de competitividad y complementariedad entre coros que no se ubican necesariamente en las mismas esferas de actuación.

Escribir una historia coral de Atenas es, por tanto, precisar el funcionamiento de los colectivos que se despliegan en la ciudad. Es señalar las jerarquías y las tensiones internas que los atraviesan; es indicar la relación con el tiempo que se teje en su seno; es insistir también en el lugar que ocupan en ellos las prácticas colectivas y las emociones compartidas, sin por ello cosificarlos, prestando mucha atención a los intervalos que los separan y a su exterior. En definitiva, es reconstruir una pluralidad de colectivos, sin partir de conglomerados preconstituidos y ya organizados, y mucho menos presuponiendo la existencia de un todo único —la «sociedad ateniense»— claramente jerarquizado en grupos diferenciados.

El procedimiento consistirá en partir de un individuo, que desempeñe el papel de corifeo, para tratar de reconstituir en cada caso los coros que lo rodean y lo aureolan. Se plantea entonces una pregunta crucial, que es al mismo tiempo un reto epistemológico y un desafío de escritura: ¿cómo seleccionar a los individuos a partir de los cuales sea posible observar este funcionamiento coral? ¿No resultará arriesgado reconducir una historia de los grandes hombres, tal y como se escribe desde la Antigüedad? ¿Cómo no ser presa de la documentación que ilumina a ciertos personajes más que a otros, dejando en la sombra franjas enteras de la sociedad? Si bien los historiadores deben necesariamente arreglárselas con los límites de su documentación, tal vez sea posible tratar de atenuar sus efectos siguiendo dos grandes principios. En primer lugar, nos esforzaremos con cada personaje, por conocido que sea, en prestar atención a la pluralidad de los colectivos en los que se inscribe y que contribuye a estructurar. Así pues, más que analizar a los actores del hecho clasificándolos, según las fuentes antiguas, en dos compartimentos estancos —los demócratas y los oligarcas—, intentaremos captar la dinámica de los grupos heteróclitos que se agregan transitoriamente en torno a Critias y Trasíbulo y que crecen o, al contrario, disminuyen según las circunstancias (capítulos 1 y 2). Sobre todo, buscaremos destacar a figuras más inesperadas que, precisamente, desbaratan esa supuesta bipartición de la vida política: es el caso, en particular, de esos extraños «centristas», procedentes de ambos bandos, que se reúnen en torno a Arquino, uno de los jefes de «los del Pireo», poco después de la reconciliación (capítulo 3); del mismo modo, dirigiremos el proyector a todos aquellos que no entran en ninguno de estos coros políticos, por necesidad o por elección, siguiendo el ejemplo de Sócrates (capítulo 4).

Pero, para alejarnos de la historia de los grandes hombres, también hemos puesto en práctica un dispositivo que garantiza la oscilación entre dos tipos de «jefes de coro» de perfil muy diferente. De forma inesperada, varios capítulos del libro se interesan por los corifeos en el sentido funcional del término, es decir, por los individuos que, de facto, ejercen una influencia estructurante en los grupos que los rodean, a semejanza de Critias, Trasíbulo, Arquino o la sacerdotisa de Atenea Lisímaca (capítulo 5). No obstante, la investigación destaca en igual medida a individuos que no ejercen ninguna influencia notable en su entorno, pero cuya figura tiene suficiente cobertura documental para poder reconstituir los diferentes coros en los que se mueven: el trabajador pobre Eutero (capítulo 6), la rica heredera Hégeso (capítulo 7), el antiguo esclavo Geris (capítulo 8), el burócrata Nicómaco

(capítulo 9) son casos particulares. En cuanto al orador Lisias, solo aparece al final del recorrido porque ocupa una posición aparte en el dispositivo narrativo, aunque tan solo sea como principal productor de fuentes sobre la guerra civil (capítulo 10).

Esta oscilación entre figuras estructurantes y vidas minúsculas es un modo de formular, en forma de tensión no resuelta, nuestra interrogación sobre la naturaleza de la sociedad ateniense, tal y como se presenta a raíz de la stasis. Se trata de un intento de estudiar, a ras de suelo y sin jerarquía preestablecida, no la sociedad ateniense —como si esta existiera como una sustancia—, sino sus mecanismos de composición y recomposición, activados e iluminados por el acontecimiento.

CAPÍTULO 1

Critias y los oligarcas

«Critias fue, en efecto, el más codicioso, violento y sanguinario de todos cuantos formaron parte de la oligarquía»[1]. En la tradición antigua, Critias es el hombre de todos los superlativos. Las fuentes antiguas lo describen como oligarca extremista, discípulo descarriado de Sócrates que ha olvidado ingratamente las lecciones de su antiguo maestro. Esta imagen detestable se ve suavizada en los diálogos de Platón, que ofrece de él una cara más amena[2]. Pero la imagen de conjunto sigue siendo muy oscura: réplica radical del «moderado» Terámenes, Critias encarna la figura del hombre lobo, dispuesto a hacer correr la sangre, incluso de sus amigos, para mantenerse en el poder.

¿Critias, incomparable? Esta representación superlativa merece ser desmontada. No para rehabilitar su memoria empañada, sino porque se trata de un cómodo espantapájaros que permite verter en su único nombre lo que fue en realidad una aventura colectiva. No solo su función de jefe de los Treinta no está clara, sino que esa focalización exclusiva tiende a velar el nutrido coro que lo rodeaba: lejos de ser un lobo solitario, Critias fue el portavoz o, mejor dicho, el corifeo de los oligarcas atenienses unidos por un habitus y unas experiencias comunes.

El desafío es, por tanto, captar la dinámica que lleva a la emergencia de un grupo como ese a finales de la guerra del Peloponeso. Donde encontramos las preguntas vivas de hoy: ¿cómo unos hombres que combatieron juntos, frecuentaron los mismos coros en su juventud, bailaron y cantaron juntos en la edad adulta —retomando la conmovedora enumeración de Cleócrito en las Helénicas— terminaron excluyendo, asesinando incluso, a sus antiguos camaradas? En ese proceso de radicalización, ¿qué peso relativo ha de otorgarse al contexto general (las violencias de guerra), a las rupturas existenciales y, finalmente, a la fuerza propia de la ideología oligárquica?

Desde este punto de vista ampliado, la figura de Critias ya no se impone como un corego maléfico y omnipotente, sino como portavoz de un coro oligárquico, unido en torno a una definición excluyente de la comunidad. ¿Simple metáfora coral? En absoluto. Hablar de «coro oligárquico» permite tomar distancia de la idea de un «partido» aristocrático —dotado de una ideología estructurada y de fieles seguidores, posteriormente repartidos entre distintas corrientes— para pensar en formas de afiliación, a la vez efímeras y dinámicas, que involucran a los cuerpos y movilizan las emociones. Poeta y músico experto, Critias fue incluso el promotor de una verdadera política

coral, esforzándose por alinear a todos los atenienses que permanecían en la ciudad con sus posturas radicales. En ruptura con la experiencia democrática y sus múltiples coros competidores, el oligarca buscó crear un coro único, distintivo y encerrado en sí mismo, cuyos miembros debían bailar al unísono y en el cual la menor desviación era despiadadamente sancionada. Más aún, en la efervescencia de la guerra civil, Critias tuvo un sueño: instaurar un estado de excepción permanente con el fin de forjar un nuevo tipo de hombres enteramente consagrados a la causa de los oligarcas.

¿Critias, incomparable?

En el siglo III d. C. —más de seiscientos años después de los hechos—, el rétor Filóstrato afirmaba a propósito de Critias: «Por todo ello, considero que es el peor de todos los hombres entre aquellos que son célebres por sus crímenes»[3]. El peor de todos los hombres: ¿cómo expresar mejor el aura maligna que seguía rodeando entonces la figura de Critias?

Juzguemos por nosotros mismos. Antes incluso de que estallase la guerra civil, ya habría traicionado a su patria. En el siglo IV a. C., un litigante oponía el patriotismo de uno de sus antepasados al comportamiento detestable de los «partidarios de Critias» que, en 411 a. C., habrían tratado de entregar una plaza fuerte del Pireo a los lacedemonios[4]. Peor todavía: habría vulnerado su fe no solo de cara a los hombres, sino también a los dioses. A finales del siglo II d. C., Sexto Empírico lo considera un miembro eminente de la «tropa de los ateos», que blasfemaba contra la divinidad tanto de palabra como de obra[5]. En cuanto a sus costumbres, habrían sido igualmente disolutas. Según Jenofonte, Sócrates lo habría conminado a no acosar al hermoso Eutidemo: «Pero como Critias hacía oídos sordos y no se dejaba disuadir por aquellas palabras, se cuenta que Sócrates dijo, en presencia de muchas personas y en particular de Eutidemo, que tenía la sensación de que Critias se comportaba como un cerdo, puesto que deseaba restregarse contra Eutidemo como los cerdos contra las piedras»[6]. Incapaz de gobernarse a sí mismo, habría sido por tanto incapaz de gobernar a los demás. ¡Los cerdos lascivos no son buenos pastores![7] En su Vida de Critias, Filóstrato retoma esta comparación pastoral para darle un color aún más siniestro: «Colaboró con los espartanos en un plan increíble: el Ática, vaciada de su ganado humano, se destinaría a pasto para las ovejas»[8]. Al contrario que el

rey-pastor homérico atento al bienestar de sus súbditos —estudiado en su día por Michel Foucault—, Critias es retratado como pastor resuelto a diezmar su propio rebaño[9].

Así se dibuja una figura maléfica que oscila entre el cerdo impío y el hombre lobo, que devora hasta a sus más íntimos. Pero hay que comprender las razones de tan terrible retrato: a semejanza de Jenofonte, también implicado en la revolución oligárquica de 404, a muchos autores les interesaba ensuciar la reputación de Critias para que se olvidasen sus propias infamias. Sobre todo, el objetivo del ataque, para los discípulos de Sócrates, era desvincular la figura de su maestro del molesto discípulo, poniendo en escena su radical incompatibilidad de caracteres[10]. Entregados plenamente a su voluntad apologética, los socráticos tendieron incluso a atribuir a Critias una influencia exagerada dentro de la oligarquía, para exaltar mejor la resistencia obstinada de su maestro frente a la arbitrariedad del tirano.

El jefe perdido

Es el caso, en particular, de Jenofonte, que en las Memorables convierte a Critias en el jefe de los Treinta, presentándolo como legislador de la oligarquía junto con Caricles[11]. ¿Habrá que darle crédito? Podemos dudarlo. En primer lugar, el propio Jenofonte no le reconoce ninguna preminencia institucional particular en las Helénicas, donde solo aparece como uno de los Treinta[12]. Además, ninguna otra fuente contemporánea le atribuye una función decisoria. Es cierto que Critias formó parte del comité de cinco éforos (los célebres magistrados espartanos) constituido en 404, «cuando aún había democracia»[13]. Representaba en él «a los notables pertenecientes a las hetarías y a los desterrados que habían vuelto tras la paz»[14]. No obstante, se trataba de una posición de poder que no era estable (puesto que era transitoria), ni legal (puesto que emanaba de grupos informales), ni hegemónica (puesto que era colegial). Lo que es más, a excepción de Jenofonte y, secundariamente, de Lisias, los autores del siglo IV ignoran olímpicamente a Critias cuando invocan la stasis de 404: Andócides y Aristóteles solo mencionan a Caricles a la cabeza de los Treinta y, en la Constitución de los atenienses de Pseudo Aristóteles, el nombre de Critias brilla por su ausencia en el largo relato dedicado a la guerra civil ateniense[15].

Así las cosas, sería igualmente exacto presentar a Caricles o incluso a Terámenes como los auténticos jefes de la oligarquía[16]. Profundizando más, es sin duda un error querer aislar a un jefe único dentro del pequeño grupo que tomó el poder en Atenas: los Treinta no fueron precisamente una tiranía —mal que les pese a los autores antiguos— y ganan al ser considerados como un coro dinámico e inestable, donde Caricles, Critias, Terámenes, o incluso Sátiro y Aristóteles, desempeñaron sucesiva o concurrentemente el papel protagonista[17]. ¿Cómo, entonces, explicar el proceso de reductio ad unum que encuentra su formulación culminada en las fuentes más tardías? A partir de Diodoro Sículo, en el siglo I a. C., la cuestión parece en efecto zanjada: «Los Treinta reunieron al Consejo. Critias era su jefe y se explayó en acusaciones contra Terámenes»[18]. Sin duda vemos ahí la influencia de la tradición socrática, minoritaria al principio, pero victoriosa a largo plazo[19]. Critias o el discípulo depravado, hostigando a su antiguo maestro: la descripción no deja espacio para lo que fue una aventura colectiva.

La banalidad del mal

Lejos de ser un individuo incomparable, Critias se parece a todos los oligarcas laconizantes —fanáticos admiradores de Esparta— que Aristófanes examina en sus obras hasta hacer de ellos un auténtico tipo sociológico. Tratemos de caracterizarlos brevemente, tomando a Critias como guía. Si bien no existía el estatus de nobleza en Atenas, ciertos atenienses podían jactarse de una ascendencia prestigiosa, como Critias, hijo de Calescro y descendiente lejano del arconte Drópides, pariente y amigo del legislador Solón[20]. Estos atenienses de prestigiosa genealogía eran en su mayor parte acaudalados, aunque resulte difícil identificar con precisión los cimientos de su riqueza. Ciertos historiadores creyeron detectar, dentro de los Treinta, los contornos de un lobby minero que explotaba los yacimientos de Laurión y deseoso de cesar las hostilidades con los espartanos a fin de reanudar sus florecientes actividades[21]. Pero los indicios son tenues y esta tesis no concuerda con el desprecio de Critias por los artesanos y, de forma más general, su rechazo del afán de lucro[22]: ¿acaso no estigmatiza a los mortales que «persiguen infames ganancias [que ponen] por delante del honor»[23]? ¿No exhibe su odio por los nuevos ricos, como Cleón que, tras haber conocido las deudas, habría acumulado más de cincuenta talentos a lo largo de su carrera?[24].

Este rechazo de las riquezas mal adquiridas no basta para convertirlo en el representante de una hipotética clase media, empobrecida por la guerra, como pretende G. Németh[25]. Bien es cierto que el análisis de las confiscaciones que sufrieron los partidarios más exaltados de la oligarquía, tras el restablecimiento de la democracia en 403, revela en definitiva patrimonios bastante modestos. Sin embargo, ahí también es frágil la hipótesis: si bien los importes consignados son relativamente pequeños, podrían estar reflejando una bajada general de los precios en Atenas que afectase a toda la población y no solo a los oligarcas; sobre todo, esas estelas, grabadas en 402/401, están muy deterioradas y no permiten tener una visión de conjunto de la fortuna de los condenados[26].

Fuera cual fuera su nivel exacto de riqueza, una cosa es segura: ¡Critias y sus allegados no se consideraban en absoluto ciudadanos promedio! Muy al contrario, Critias expresaba el deseo, en sus elegías, de obtener «la riqueza de los Escopades, la grandeza de alma de Cimón y las victorias del lacedemonio Arcesilao»[27]. La enumeración puede parecer sorprendente: ¿no es contradictorio celebrar al mismo tiempo el lujo de una opulenta familia tesaliana —los Escopades, a quienes conoció en el exilio— y la austeridad espartana de un vencedor de los concursos olímpicos? En realidad, la ocurrencia de Critias refleja las elecciones de ciertos atenienses que, para oponerse al ethos democrático, no dudaban en combinar el laconismo (y su austeridad demostrativa) con el «medismo» (es decir, la atracción por el lujo oriental)[28]. En Las avispas, representado en 422 a. C., Aristófanes ya se burlaba de esos laconomaníacos de pacotilla que exhibían bandas de lana —a imitación del espartano Brásidas— mientras apreciaban las ropas «tejidas sin reparar en gastos por los bárbaros»[29].

Los oligarcas atenienses solían referirse a diversos modelos exteriores para distinguirse, pero reservaban a Esparta un lugar especial en su imaginario: a finales del siglo V a. C., el laconismo se había convertido en el lenguaje común de los atenienses disidentes. Esta fascinación llegó a encontrar, al término de la guerra del Peloponeso, una traducción institucional bajo el régimen de los Treinta[30]. Por su parte, Critias parece haber llevado la laconolatría a su paroxismo. Considerando a Esparta «el régimen más hermoso», cantó sus alabanzas en una de sus Constituciones en verso [31]. En ella ensalzaba particularmente las formas de beber de los espartanos y, más allá, su sobriedad en todos los aspectos: «Aparte de esto, los más ínfimos detalles concuerdan con este modo de vida: el calzado lacónico es el mejor; sus abrigos, los más agradables y cómodos de llevar»[32]. Laconizar Atenas consistía tanto en promover un modelo institucional

específico como en adoptar cierto modo de vida: una forma de beber vino (con sobriedad), de vestir (con sencillez), de llevar el cabello (largo)[33] y hasta de bailar (con saltos trenzados)[34] o de tocar música (con el aulós, una especie de oboe doble)[35].

Con todo, el laconismo no basta por sí solo para definir la identidad distintiva de los oligarcas atenienses: el propio Critias bebía de otras fuentes para alimentar su imaginario político[36]. Más allá de ciertas ideas compartidas, los Treinta estaban unidos sobre todo por experiencias que contaron al menos en la misma medida que sus orientaciones ideológicas.

Generación guerra

El caso de Critias merece un examen en profundidad, sobre todo porque su recorrido se cruza con el de numerosos atenienses que, tras haber apoyado al régimen democrático, se opusieron a él con violencia extrema. Su trayectoria permite, por tanto, analizar los poderosos efectos de la presión democrática en las élites cívicas, antes de que la experiencia del exilio hiciera resurgir las tendencias oligárquicas, mucho más radicales por haber sido reprimidas largo tiempo.

La mayor parte de los oligarcas implicados en 404 vivieron su juventud y el inicio de su vida adulta dentro de una ciudad en guerra. Critias pertenecía, en efecto, a la generación nacida a mediados del siglo V —hacia 445 en su caso—, que alcanzó la adultez poco antes de que estallase la guerra del Peloponeso. Este conflicto interminable tuvo efectos desestabilizadores a largo plazo, pues acostumbró a los ciudadanos a un inaudito grado de violencia. Ciertamente, la guerra siempre había marcado el ritmo de la vida de las ciudades griegas en general y de Atenas en particular. Pero por la frecuencia de los enfrentamientos, por su intensidad y, sobre todo, por las masacres repetidas de prisioneros de guerra, de civiles incluso, la guerra del Peloponeso creó una fractura[37]. En este sentido, no es exagerado hablar de una verdadera «brutalización» de la sociedad ateniense, sobre todo porque fue in crescendo a lo largo del conflicto que duró más de veinticinco años. Juzguen ustedes mismos: en 416 a. C., los atenienses masacraron a todos los habitantes varones de la isla de Melos —que se negaban a unirse a ellos— y vendieron a las mujeres y a los niños como esclavos. Al año siguiente, se embarcaron con

entusiasmo en una gran expedición a Sicilia, que terminó en una rotunda catástrofe y en la destrucción de una cuarta parte del cuerpo cívico: doce mil atenienses encontraron la muerte y, en particular, numerosos prisioneros amontonados al fondo de las latomías, las canteras de piedra de Siracusa. Por último, en 405, tras la batalla que selló el destino del conflicto, en Egospótamos, los tres mil prisioneros atenienses fueron masacrados a sangre fría por orden del espartano Lisandro[38]. Esta habituación a la muerte en masa, a la tortura incluso, es crucial para comprender la violencia que demostraron los Treinta en 404[39].

Esta violencia se desencadenó con mayor fuerza incluso porque, durante varias décadas, los futuros oligarcas se habían visto obligados a manifestar, al menos de cara a la galería, su adhesión a la causa del pueblo. Tomemos el caso de Caricles, contemporáneo exacto de Critias y presentado en ocasiones como el verdadero jefe de los Treinta: hijo de un tal Apolodoro, actuó durante mucho tiempo como demócrata declarado. En 415, fue incluso elegido para dilucidar el escándalo de los Hermocópidas, manifestando entonces «una gran entrega para con el pueblo» según Andócides. Caricles habría declarado que los hechos perpetrados no eran obra de algunos individuos, «sino que tendían a derrocar la democracia»[40]. Caricles como defensor del pueblo: para Andócides, era una manera de destacar la duplicidad del individuo, siendo bien sabido, en el momento en que el discurso fue pronunciado en 399 a. C., qué siniestro papel había desempeñado Caricles en la revolución oligárquica en 404. Pero, en 415, ningún indicio hacía presagiar semejante vuelco. La adhesión de Caricles a los valores democráticos era incluso lo bastante creíble como para que el pueblo ateniense lo eligiera estratega al año siguiente, en 414/413[41]. Entonces formaba parte de los políticos con la suficiente influencia para ser objeto de mofa por parte de los poetas cómicos, como Telecleides (c. 440-420 a. C.), que lo atacó por sus orígenes supuestamente dudosos[42]. Sin embargo, apenas tres años más tarde la ruptura se había consumado: en 411 a. C., Caricles se sumaba a las filas de los oligarcas —y, en particular, de Pisandro, que anteriormente había mostrado la misma devoción que él para con el pueblo— que tomaron el poder en Atenas cuando la flota ateniense se encontraba en Samos. Tras el restablecimiento de la democracia en 410, Caricles tuvo que partir al exilio[43].

Critias siguió una trayectoria similar, aunque no exactamente sincronizada. En 415, formó parte de los cerca de trescientos atenienses implicados —fueran o no culpables— en la profanación de los Hermocópidas y la parodia de los misterios de Eleusis[44]. Pero tras haber sobrevivido a ese episodio traumático, Critias manifestó su

adhesión al régimen democrático: no solo no parece haber participado en la revuelta oligárquica de 411[45], sino que tomó la iniciativa, al restablecerse el orden democrático, de iniciar un proceso póstumo contra Prínico, uno de los jefes de la oligarquía[46].

¿Es suficiente esto para convertir a Critias en un demócrata consumado? Cabe dudarlo. Su comportamiento refleja más bien una forma de exceso destinada a demostrar su adhesión al régimen, cuando su padre Calescro había sido sin duda uno de los miembros influyentes de los Cuatrocientos en 411[47]. Quizás su iniciativa también fuese guiada por la voluntad de aventajar a ciertos rivales en el marco de las luchas entre facciones oligárquicas: Prínico era enemigo declarado de Alcibíades, de quien Critias era entonces ferviente partisano y cuyo regreso del exilio propuso votar en 407[48]. Más concretamente, esta iniciativa trataba sobre todo de ganar influencia en el pueblo, como recuerda Terámenes durante su proceso: «Porque, a fin de cuentas —decía—, tú y yo, para ganarnos el favor de la ciudad, hicimos y dijimos muchas cosas»[49]. ¿Hay que concluir, entonces, que la duplicidad estaba generalizada entre los oligarcas dispuestos a cambiar de himation a la menor ocasión? Es lo que afirma el orador Lisias, unos años después, al recordar «cuántas veces los jefes de los dos gobiernos [oligárquicos de 411 y 404] cambiaron de bando», a semejanza de Prínico y Pisandro[50].

¿Habría sido entonces Atenas la primera «República de las Veletas» de la historia? Esta visión despolitizada debe matizarse[51]. Lejos de ser puramente oportunista, el recorrido de Critias procede más bien de una adhesión lúcida a un régimen indigno, pero considerado demasiado poderoso como para oponerse a él públicamente. Habiendo vivido siempre en democracia, la élite ateniense integró en efecto la hegemonía del pueblo como un dato intangible de la vida política de la ciudad. Frente a un adversario tan poderoso, solo hay dos posibilidades: servirlo (fielmente) o combatirlo (hasta la muerte).

Para quedar convencidos, basta con que leamos la prosa de un oligarca ateniense, cuya obra fue transmitida en el corpus de Jenofonte: La constitución de los atenienses, de Pseudo Jenofonte (o Viejo Oligarca), que los especialistas coinciden en fechar entre 430 y 415, antes de que la expedición a Sicilia viniese a fragilizar el consenso democrático. Apoyándose en un argumentario filológico tan seductor cómo frágil, el historiador italiano Luciano Canfora propuso ver en ella la obra de Critias, compuesta antes de su exilio[52]. Si non è vero, è ben trovato: sea quien sea el autor, el tratado expresa sin filtro el habitus de los oligarcas que vivían bajo la presión popular. Su íncipit es célebre:

Y, en lo relativo al régimen de los atenienses, no apruebo que hayan elegido las maneras de ser (tropoi) que implica este régimen, porque, con esa elección, han escogido que los miserables (poneroi) gocen de mejor situación que la gente honrada (chrestoi). Por eso no lo apruebo. Pero, puesto que tal ha sido su elección, voy a mostrar cómo protegen su régimen y cómo resuelven las otras cuestiones sobre las que los demás griegos tienen la sensación de cometer errores.[53]

En el seno de este régimen injusto pero terriblemente eficaz, la «gente honrada» no tiene más elección que plegarse a la voluntad del pueblo, hasta el extremo de casi convertirse en sus esclavos. Porque el compromiso es imposible y el «término medio» no es sino una ficción piadosa: o bien la élite acepta la dominación absoluta del pueblo, o toma la iniciativa de medidas sabias, pero que no «tardarían en hacer que el pueblo cayera en la servidumbre»[54]. La democracia radical o la oligarquía extrema: la alternativa es aún más rotunda porque la democracia, según el autor de la Constitución de los atenienses, no es enmendable[55]. Este concepto rígido permite comprender al mismo tiempo por qué los futuros oligarcas se adhirieron durante tanto tiempo al régimen democrático (y hasta lo defendieron con encono) y, simétricamente, por qué, una vez debilitado el pueblo, pudieron convertirse súbitamente en sus peores enemigos: siendo violenta, la democracia no podría cambiarse, solo ser derribada por una contra-violencia superior. Los oligarcas, en posición de debilidad durante mucho tiempo, se sometieron —y a menudo sirvieron al dêmos con celo— hasta estar en condiciones de aplastar a su adversario debilitado. No ha de sorprendernos, por tanto, descubrir que la mayor parte de los Treinta ocuparan altos cargos en el seno de la democracia ateniense, antes o después de 411, elegidos como estrategas o por sorteo como miembros del Consejo y tesoreros[56].

Si hay algo permanente en el comportamiento de Critias y sus semejantes, es en definitiva el extremismo del que hicieron gala, ya al servicio del pueblo, ya en su contra. Varios episodios espectaculares dan fe: en 415, Pisandro y Caricles tomaron la iniciativa de un auténtico despliegue judicial para dar con los sospechosos de la profanación de los misterios de Eleusis, acusados de querer derrocar la democracia; en 411, Critias propone expulsar el cadáver del oligarca Prínico, negando el derecho sagrado de sepultura a un «enemigo público»[57], cual el tirano Creonte privando de funerales a Polinices en la tragedia de Sófocles; en cuanto al «moderado» Terámenes, en 406

convence al pueblo para condenar a muerte a los estrategas atenienses victoriosos en la batalla de Arginusas, culpables de no haber podido repatriar los restos de los soldados muertos en el combate. Fanáticos un día, fanáticos por siempre…

La fractura del exilio

En este recorrido siniestro, pero coherente, hay momentos clave que producen sus efectos ya inmediatamente, ya con posterioridad. En el caso de Critias, la fecha de 415 representa una ruptura. La ciudad se encuentra entonces en plena confusión, a raíz de la mutilación de los Hermes, y se busca activamente a los culpables. Detenidos y encarcelados por la denuncia de un tal Dioclides, varias decenas de ciudadanos pasan un noche interminable en prisión, a la espera de una muerte que creen segura y que ya han sufrido algunos de los suyos. Andócides hace una descripción conmovedora de la escena:

Estábamos todos encerrados en el mismo sitio. Era de noche y la puerta estaba cerrada: uno tenía a su madre junto a él, otro a su hermana, otro a su esposa y a sus hijos, y todo eran gritos y quejidos de gente que lloraba y se lamentaba de su desgracia presente.[58]

En el transcurso de la noche, Dioclides fue convicto de mentira y, al alba, el peligro había pasado. Pero el terror experimentado en aquella ocasión dejó sin duda una huella duradera en unos hombres que habían mirado a la muerte a los ojos: tal vez ahí se encuentre una de las raíces desapercibidas del gobierno del terror que los Treinta instauraron poco más de diez años después. El miedo, sencillamente, había cambiado de bando.

Hay otra experiencia traumática compartida por muchos oligarcas: el exilio. Los Treinta cuentan en su seno con numerosos exiliados que retornaron a su patria con ánimo de venganza. Las fuentes abundan a este respecto: Onomacles y Caricles habían sido obligados a exiliarse tras la revolución fallida de 411[59]; lo mismo ocurrió con Mnesíloco, Melobio y Aristóteles[60]. En cuanto a Critias, partió a Tesalia unos años más tarde, en 407/406, quizás a causa de sus querellas judiciales con Cleofonte, el jefe del partido democrático[61]. Lisias llega a mantener,

en uno de sus alegatos, que «los Treinta y el Consejo de su época» habrían estado «enteramente compuestos por los exiliados de los Cuatrocientos»[62]. La afirmación es sin duda exagerada, no solo porque no todos los Treinta intervinieron en la revolución de 411, sino porque no todos conocieron el exilio, empezando por el voluble Terámenes[63]. Pero el fenómeno no deja de ser mayoritario y es un coro de exiliados el que toma el poder en Atenas en 404.

Indudablemente, la experiencia del exilio fue intensamente individual, en la medida en que no todos los desterrados partieron al mismo tiempo ni se refugiaron en el mismo sitio. Lejos de instalarse al azar, los exiliados se establecían en lugares elegidos en función de los apoyos y redes de los que ya gozaban en el extranjero. Así pues, Critias fue a Tesalia porque mantenía lazos de hospitalidad (xenia) con poderosas familias de la región; en cuanto a Andócides, se instaló en Chipre a causa de los contactos comerciales que había establecido allí anteriormente. Estas redes de ayuda mutua y de solidaridad orientaban el recorrido de los exiliados que se encontraban dispersos por toda la cuenca mediterránea.

Pero el exilio fue también una experiencia colectiva, en el sentido en que implicaba un trauma común. Si, como afirma Aristóteles, el hombre es un animal político —es decir, destinado a vivir en ciudad —, el exilio es una sentencia de muerte social. Porque esos hombres no abandonan una patria de papel, sino una comunidad a la que están vinculados por múltiples lazos: toda la existencia del ciudadano se desarrolla en el seno de círculos de sociabilidad encajados, de la familia a la ciudad, pasando por el demo, la tribu —marco del voto, pero también del ejército—, las fratrías (donde los ciudadanos hacen reconocer a sus hijos en la fiesta de las Apaturias). A esto se añade, en el caso de la élite ateniense, la pertenencia a hetarías —grupos de compañeros, unidos por el placer del banquete— y a grupos más informales que se entretienen en el Ágora para conversar, como muestran los diálogos de Platón. De todo este rico tejido social, tramado por los vínculos de obligación recíprocos, es arrancado brutalmente el exiliado.

A escala individual, esta ruptura existencial tiene un potencial totalmente revolucionario. Este trastorno se traduce a veces solo en el ámbito del pensamiento, como en los primeros historiadores griegos. Porque todos conocieron el exilio, fueron capaces de proponer una visión descentrada del pasado, atenta a los motivos de unos y otros[64]. Pero el exilio también puede traducirse en un cambio radical de actitud política. Jenofonte lo deja claro precisamente a propósito de Critias, cuando señala el efecto nocivo que provocó su alejamiento de

Atenas[65]: mientras vivía en Atenas y frecuentaba a Sócrates, se habría comportado como un buen ciudadano; en cuanto hubo de exiliarse a Tesalia, cayó bajo la influencia de hombres violentos, transformándose entonces en un hombre dispuesto a todas las vilezas[66]. Si bien, en beneficio de la causa, Jenofonte hipertrofia sin duda la influencia reguladora de Sócrates, no deja de acertar en el fondo: el alejamiento provocaba en los desterrados formas de adaptación a otros regímenes políticos y, sobre todo, conllevaba un desapego —en sentido literal— de su comunidad de origen. A falta de participar en el tejido cotidiano de la comunidad, los desterrados llegaban en ocasiones a considerar su ciudad desde fuera, como un punto de referencia de enemigos a los que eliminar.

Precisamente este proceso de desapego emocional explica la violencia de los oligarcas en la revolución de 404. No solo no querían repetir el fracaso de 411 —causado, según ellos, por una represión demasiado blanda—, sino que deseaban hacer sufrir a sus adversarios la experiencia que ellos mismos habían vivido. Por eso decidieron proceder a la expulsión en masa del pueblo: «más de la mitad de los atenienses» fue entonces expulsada del territorio[67]. Más ampliamente, usaron una violencia inédita que Jenofonte imputa, en el caso de Critias, a la experiencia del exilio: «Pero pronto se entregó a la ejecución de mucha gente: no olvidaba que había sido desterrado por el pueblo»[68].

Antes incluso de la guerra civil, los atenienses más lúcidos ya eran conscientes del potencial revolucionario del exilio. Al final de La república de los atenienses, Pseudo Jenofonte se interesaba por los atenienses despojados de su ciudadanía, a menudo en el exilio, a falta de poder defenderse ante la justicia:

> Podría suponerse que en Atenas nadie ha sido, naturalmente, despojado injustamente de su ciudadanía (atimazein). Pero yo afirmo, por mi parte, que existe gente que ha sido injustamente despojada, aunque no sean muchos. Ahora bien, son necesarios muchos para poder atacar la democracia instaurada en Atenas. Además, las cosas son de tal modo que ningún plan es fomentado por quienes han sido justamente despojados de su ciudadanía, sino por aquellos que han podido serlo injustamente.[69]

Si bien algo tortuoso, el razonamiento del oligarca es premonitorio:

mientras los ciudadanos deshonrados (atimoi) no sean muchos, la democracia no estará en peligro. Pero la situación podría evolucionar si su cantidad aumentase: partidos al exilio, estos ciudadanos descontentos podrían aliarse para derrocar el régimen responsable de sus desgracias[70].

Al cabo de la investigación, la trayectoria de Critias aparece a fin de cuentas como banal: se cruza con el itinerario de muchos miembros de la élite ateniense, primero fieles al régimen democrático, antes de desvincularse y posteriormente volverse violentamente en su contra, a menudo a raíz de un tiempo en el exilio. Si el hombre presenta un perfil original no es, en definitiva, porque fuera el jefe de los Treinta o «el más malvado de entre los hombres», sino más bien porque prestó su voz a las reivindicaciones de los oligarcas atenienses y supo ponerles música, tanto en sentido literal como figurado.

Critias, portavoz del extremismo oligárquico

En su obra, que nos ha llegado en estado fragmentario, Critias aparece como un oligarca que afirma en voz alta sus convicciones: tanto en palabras como en imágenes, en prosa como en verso, en la forma como en el fondo. Esta es sin duda la auténtica originalidad del personaje: su carácter reivindicativo y, por así decirlo, sin complejos. Durante su acalorada discusión con Terámenes, Critias rechaza las medidas a medias y asume una ruptura manifiesta con el régimen democrático. Hablando en nombre de los Treinta, se dirige a los miembros del Consejo en estos términos reveladores: «Nos hemos convertido, vosotros y nosotros, en enemigos declarados (phanerôs) del pueblo»[71]. Critias es eso precisamente: un oligarca declarado.

Este extremismo demostrativo trasluce en primer lugar en su estilo oratorio: según Hermógenes, su elocuencia habría sido enfática y «a menudo categórica»; según Elio Aristides, habría multiplicado las frases con opiniones definitivas, incluso perentorias: «Mi opinión es que…» o «Me parece bien hacer». En cuanto a Filóstrato, resalta su énfasis: si bien Critias poseía el don de la fórmula, solía mostrarse dogmático, incluso sentencioso[72]. De hecho, en los escasos fragmentos que se conservan, Critias suele manejar el superlativo, buscando la excelencia en todas las cosas[73]. Sus adversarios se complacieron

volviendo contra él esa obsesión distintiva, como Jenofonte al calificarlo de «el más codicioso, violento y sanguinario de todos cuantos formaron parte de la oligarquía»[74].

Este extremismo se exhibe hasta en su tumba. La estela funeraria de Critias, en efecto, habría representado a una personificación de la oligarquía prendiendo fuego con una antorcha a una alegoría de la democracia. También tenía un epitafio en verso grabado:

Esta es la tumba de hombres de valor que, durante un tiempo, contuvieron la desmesura (hubrios) del maldito pueblo de los atenienses.[75]

La inscripción no menciona a Critias, que se funde con la masa anónima de los oligarcas que cayeron junto a él en la batalla de Muniquia; solo un lector especialmente atento puede llegar a descubrir una alusión velada al difunto, al detectar en el epitafio la referencia a un verso de Solón, pariente lejano de Critias: en sus tiempos, el legislador también se había jactado de haber «forzado al pueblo»[76]. Con todo, la imagen da al epitafio un color siniestro, muy lejos del ánimo de compromiso de Solón: la «contención» aquí no es sino la destrucción pura y simple del pueblo, como si el hubris democrático solo pudiera ser contenido mediante una violencia mayor aún. ¡Abajo la democracia![77]

Este extremismo demostrativo también se expresó en música. Poeta de renombre, Critias recurrió a formas musicales variadas —ya se trate de elegías cantadas en los banquetes o tragedias representadas en los teatros— para hacer llegar más lejos sus ideas. Una inclinación musical indisociable de cierto concepto emotivo, incandescente incluso, de la política.

Una política musical

Desde la época arcaica, los griegos otorgaban a la música efectos políticos poderosos, en lo bueno y en lo malo[78]. En la República, Platón se inquietaba por el poder contagioso de la música, que «se infiltra en las formas de ser y en las costumbres. A partir de ahí, cada

vez con más fuerza, alcanza los contratos que firman los hombres entre ellos, y de los contratos pasa a las leyes y a los regímenes políticos con total desvergüenza»[79]. Pero, a ojos de los griegos, la música también podía tener efectos beneficiosos, purificando una ciudad infectada por la stasis: «Hay muchos testimonios que aún podrían citarse que muestran que la preocupación por la música de carácter noble ha sido afirmada en las ciudades regias por las mejores legislaciones (eunomôtatais)»[80]. Más allá de estas terapias de choque, la música tenía el poder de engendrar armonía en el interior de la comunidad, a semejanza de Pitocles (o Pitocleides), uno de los maestros de Pericles, «que armonizaba (harmozontos) a los ciudadanos mediante los cantos apropiados»[81].

Pero hacía falta elegir formas musicales adaptadas al proyecto político defendido. Para establecer su ciudad ideal, Platón pretendía, por ejemplo, favorecer las armonías dóricas y frigias, en detrimento de las armonías lidias relajadas, propias de las democracias corruptas[82]. Unos años antes, su tío, el propio Critias, había desarrollado una reflexión similar: según Filóstrato, cultivaba un estilo majestuoso, diametralmente opuesto a la solemnidad artificial del ditirambo, género democrático por excelencia; del mismo modo, tocaba el aulós al estilo lacedemonio, para desmarcarse del nuevo estilo democrático que estaba entonces de moda en la escena teatral[83].

Critias parece haber apreciado particularmente el género elegíaco, sin duda porque, cantado en el banquete ante un público selecto, este tipo de poema era el mejor vehículo para sus ideas oligárquicas: la forma y el fondo coincidían perfectamente[84]. De este modo, celebró con estos dísticos elegíacos la moderación de los espartanos:

El modo de vida de los lacedemonios se caracteriza precisamente por el rechazo del exceso; hay que comer y beber con la suficiente mesura (summetra) para tener la fuerza de pensar y trabajar; pero no hay días dedicados a abandonar el cuerpo al vino bebido sin medida (ametroisi).[85]

¿Cómo podría expresarse mejor que estas «constituciones en verso» (emmetroi) eran al mismo tiempo «constituciones moderadas» (summetroi)?[86]. Para el oligarca, música y política funcionaban en espejo y ambas debían estar bien equilibradas para no caer en la desmesura propia de la «democracia pura», es decir, «sin mezcla»

(akratos), como Plutarco caracteriza al régimen ateniense desde mediados del siglo V[87].

Critias prolongó su reflexión sobre las relaciones entre acción poética y compromiso político en una elegía en la que recordaba su papel decisivo en el regreso de Alcibíades a Atenas en 407 a. C.:

La moción que te hizo regresar fue propuesta ante todos por mí. De esa tarea fui el instigador, la llevé a bien y sobre todo ello se estampó el sello (sphragis) de mi lengua.[88]

Dirigiéndose con familiaridad a su compañero Alcibíades, Critias reivindica simultáneamente la paternidad de sus versos —cantados en el momento del banquete— y del decreto propuesto en el pasado en la Asamblea. Con ese fin, juega con la ambigüedad del término sphragis, que puede designar tanto el sello que autentifica los documentos oficiales como el estilo poético propio de un autor. Trabajo legislativo y obra poética se hallan por tanto estrechamente asociados, sin duda porque Critias ve en ellos dos modalidades del nomos, las reglas, ya sean jurídicas o musicales.

No obstante, el poema distingue y jerarquiza los dos registros de palabra: pronunciado ante el pueblo anónimo, el discurso en prosa carece manifiestamente del mismo alcance que la elegía cantada para algunos compañeros distinguidos[89]. Más exactamente, uno es solo un medio para el otro: Critias tomó la palabra en la tribuna a favor de su amigo para poder cantar de nuevo en acuerdo con Alcibíades. Desde este punto de vista, el poema resuena ante todo como una oda a la amistad, una amistad indefectible entre dos compañeros, sellada a expensas del pueblo.

Esta pequeña música oligárquica se escucha en otras obras compuestas por Critias y, en particular, en varias tragedias corales que se le atribuyen. La afirmación puede parecer sorprendente, por lo íntimamente asociada que está la tragedia a un universo democrático, reflejándolo como un «espejo roto», según la expresión de Pierre Vidal-Naquet[90]. ¿Acaso no es sorprendente que un oligarca como Critias practicara ese género? Pero eso implicaría olvidar que el futuro oligarca manifestó durante mucho tiempo una adhesión de cara a la galería al régimen ateniense y, sobre todo, que la tragedia ofrecía un marco muy flexible para hacer oír las voces disonantes[91]. Lejos de

reflejar el consenso democrático, las obras de Critias parecen haber promovido un concepto incandescente de la comunidad basado no en el reino de las leyes, sino en la manipulación de las emociones.

Las amistades mortíferas

Tanto en sus Constituciones en verso como en sus obras trágicas, Critias manifiesta en efecto cierto desdén por la ley. Este desprecio se expresa con total claridad en un fragmento sacado de su tragedia Pirítoo:

> Un carácter noble es más seguro que la ley: jamás orador alguno podrá hacer que el primero se desvíe, mientras que la otra [la ley], salida de aquí o allá, suele verse vapuleada por los discursos.[92]

Si bien se trata de un fragmento aislado, el pasaje concuerda con la desconfianza que Critias expresó a menudo —de palabra y de obra— respecto a las instituciones: en 404, no dudó en tergiversar las leyes en su propio beneficio para eliminar a sus adversarios políticos y, en particular, a Terámenes. Más que fiarse de un sistema de reglas jurídicas, Critias deseaba apoyarse en hombres de confianza, unidos por la amistad y el temor mutuos, dos poderosas emociones, las únicas capaces de hacer que la comunidad política se mantuviera unida.

Precisamente en Pirítoo fue donde Critias desarrolló con mayor claridad este exigente concepto, aterrador incluso, de la amistad (philia). De este drama perdido —cuya atribución a Critias es probable, sin ser segura—[93], se conservan varios fragmentos que permiten precisar el desarrollo de la acción. Todo transcurre en el mundo subterráneo: tras haber tratado de raptar a la diosa Perséfone, el héroe Pirítoo es castigado por el dios Hades a permanecer en los Infiernos[94]. Su compañero Teseo decide quedarse a su lado, pese a tener la posibilidad de regresar al mundo de los vivos. Tras muchas peripecias, Heracles consigue, como buen amigo que es, socorrerlos y liberarlos juntos (88 B16 DK). Toda la obra está impregnada de «la obsesiva presencia del código de la amistad»[95].

Hallado en un papiro de Oxirrinco en Egipto, un largo monólogo pone

en escena la amistad indefectible que une a los dos héroes prisioneros[96]. A Heracles, que le propone liberarlo solo, Teseo opone una negativa rotunda, pues no puede abandonar a Pirítoo a su destino funesto, sean cuales sean los errores de su amigo: «Debo quedarme, pues abandonar a un amigo fiel es una falta, sobre todo cuando sufre una desgracia» (vv. 1-3). Lejos de culparlo, Heracles elogia entonces su ejemplar comportamiento: «Sí, Teseo, actúas conforme a lo que conviene […], pues de quienes sufren desgracia siempre eres aliado» (vv. 4-7). El diálogo elogia entonces un modelo de philia sin concesiones, que exige apoyar a sus amigos hasta la muerte, incluso más allá, puesto que se trata de sufrir juntos un castigo eterno. Este compromiso radical resuena también en un verso aislado, igualmente sacado de Pirítoo: «¿No es preferible no vivir a vivir como un miserable (kakôs)?»[97]. ¿Cómo resumir mejor el concepto mortífero de la amistad que se defiende en toda la obra? En cierto modo, es en la muerte —y solo en la muerte— donde las verdaderas amistades se ponen a prueba y se demuestran. Sin duda no es casualidad que toda la obra esté impregnada de un ambiente sombrío, casi crepuscular, poniendo en escena un «círculo del éter, en torno al cual la oscura noche y la incontable multitud de los astros no dejan de girar».[98]

La forma de amistad que une a Teseo y Heracles es igualmente exigente. También implica un apoyo total, sean cuales sean los obstáculos que encuentre. Cuando Heracles le anuncia, al principio, que no podrá acudir en su ayuda —pues está acaparado por su propia misión, capturar a Cerbero—, Teseo le responde con nobleza: «Será como tú desees, y puedes contar con mi benevolencia, no vacilante, sino francamente hostil a tus enemigos y al servicio de tus amigos»[99]. Una vez concedida, en efecto, la amistad no puede retirarse. Lo que es más, define una red de solidaridades en cascada, que involucra toda la existencia del compañero: trasponiendo en el plano individual los principios de la alianza militar entre ciudades, Teseo promete a Heracles tener los mismos amigos y enemigos, sin hacer preguntas. Inversamente, esta solidaridad absoluta prohíbe cualquier desviación, por pequeña que sea.

Todos estos extractos contribuyen a dibujar el perfil de un héroe ejemplar, pero inquietante. Teseo hace pasar la amistad antes de cualquier otra consideración y, en particular, del bien común, incluso del bien a secas. No le importa que Pirítoo haya insultado a un dios y tratado de violar a una diosa: lo seguirá hasta los Infiernos sin dirigirle el menor reproche. Esta imagen excesiva rompía radicalmente con las representaciones soporíferas del héroe entonces de moda en Atenas. Unos años antes, en 423 a. C., Eurípides había descrito a Teseo como un rey bonachón que sometía de buena gana sus decisiones a la

comunidad y se jactaba de haber establecido en la ciudad «un igual derecho de voto»[100]. Rompiendo con la imaginería democrática asociada al héroe fundador de Atenas, Critias hacía oír una voz discordante en los escenarios: su Teseo promovía un concepto oligárquico de la amistad, basado en elecciones exclusivas y distintivas, en contradicción con la visión horizontal y democrática de la amistad, la misma que Aristóteles aplaude en la Ética eudemia [101]. En resumen, Critias ya estaba esbozando el camino que tomaría más adelante: como veremos, la tiranía de los Treinta también fue una tragedia de la amistad aristocrática.

Citado por Plutarco en varias ocasiones, un último verso del Pirítoo precisa la gran importancia de la philia a ojos del poeta. «Algunos, que no sacaron provecho de sus amigos cuando la suerte estaba de su lado, perecen con ellos cuando el destino los golpea. Esa es esencialmente la actitud de los filósofos y los hombres valientes, como Teseo junto a Pirítoo castigado y encadenado: "Está atado por las cadenas no forjadas del honor (aidous)"»[102].

Para Critias, Teseo y Pirítoo están unidos por cadenas inmateriales —no forjadas, dice el griego— y, sin embargo, irrompibles. Este vínculo tan poderoso se apoya en cierta forma de temor: a menudo traducido como «honor», el aidos designa más bien el miedo al deshonor. Si Teseo decide quedarse junto a su amigo en los Infiernos, es en definitiva porque teme no hacer «lo que conviene». Esta amistad mortífera se basa, por tanto, en el miedo, esa otra emoción que Critias desea instilar en el corazón de todos los hombres para afinarlos con el mismo diapasón siniestro.

Elogio político del miedo

Sin la menor duda, fue en el teatro donde el oligarca ateniense teorizó sobre la función política del terror. A finales del siglo II d. C., Sexto Empírico cita un largo pasaje, explícitamente atribuido a Critias, en el cual el miedo ocupa un lugar exorbitante[103]. Si bien nada indica la procedencia exacta del extracto, la mayor parte de los comentaristas han reconocido en él un fragmento de tragedia o de drama satírico, tal vez titulado Sísifo [104].

En este largo monólogo en verso, un personaje relata los orígenes del

mundo social. Para civilizar a una humanidad todavía salvaje, los sabios habrían inventado las primeras leyes, «para que la justicia impusiera su tiranía». El actor se entrega entonces a un elogio acordado del nomos, aplaudido por su capacidad de «esclavizar a la desmesura (doulen)». Con todo, las leyes no bastan por sí mismas: solo pueden castigar las faltas descubiertas y cometidas a plena luz. La religión habría sido precisamente inventada para paliar los fallos de las instituciones humanas:

[…] por primera vez, un hombre de inteligencia firme y sutil inventó para los mortales el temor a los dioses con el fin de que existiera un objeto de temor para los malvados, aun cuando ocultasen sus acciones, palabras o pensamientos. […] Encerró a los hombres en ese círculo de miedos (phobous) y, apoyándose en ellos, mediante el discurso instaló bellamente al demonio, en un lugar conveniente, y con las leyes puso fin a la ausencia de reglas (anomia).[105]

Con su actor como intermediario, Critias demuestra aquí una audacia inaudita: en primer lugar, los dioses no serían sino un invento creado por un hombre especialmente acertado; después, lejos de buscar aliviar los males de la humanidad, esta ficción pretendería extender el terror entre los hombres. Porque esos dioses imaginarios tienen el poder de escrutar las entrañas y los corazones. Invisibles a la mirada humana, lo ven todo y lo oyen todo: «Si planeas cualquier mal, aun en secreto, los dioses lo sabrán, pues el pensamiento total está en ellos»[106]. Como recuerda Emmanuèle Caire, «la fuerza puede obligar a los cuerpos y la ley forzar los comportamientos públicos, pero solo la religión —luego el miedo— permite alcanzar un control absoluto, el de las mentes»[107]. Domesticados por el temor, resulta más fácil gobernar a los ciudadanos.

¿Hasta qué punto es original la escena imaginada por Critias? Ciertamente, no es la primera vez que en el teatro el Miedo se sitúa en la base del orden social. En las Euménides, Esquilo ya había evocado su función fundadora: «En este monte [el Areópago], a partir de ahora, el Respeto (Sebas) y el Miedo (Phobos), su hermano, tanto de día como de noche, mantendrán a los ciudadanos alejados del crimen» (vv. 690-691). De todas formas, el miedo solo ocupaba un lugar marginal en el paisaje religioso ateniense y Critias, como buen laconizante, parece más bien haberse inspirado en Esparta. Los espartanos, en efecto, eran conocidos por su «temor a los dioses»

(deisidaimonia) y rendían incluso culto al miedo[108]. De hecho, el miedo es lo que mantiene unida a la comunidad espartana, haciendo planear una amenaza perpetua sobre todos los ciudadanos. Ciertos magistrados parecen haber sido los intermediarios privilegiados de esta política del temor: el santuario del Miedo lindaba con el local donde se reunían los éforos que, según Jenofonte, estaban precisamente encargados de «imponer a los ciudadanos un temor del que nacería la obediencia»[109].

Si bien hace eco a la tradición espartana, el monólogo del Sísifo representa una ruptura. Y es que los lacedemonios nunca consideraron el miedo como un invento. Transmitido por Sexto Empírico, el extracto del Sísifo forma de hecho la base de las acusaciones de ateísmo que se hicieron contra Critias desde la Antigüedad. ¿Habría entonces que relacionar los versos de Critias con las ideas de su sobrino, Platón, que ensalza la «noble mentira»? Existe, sin embargo, una diferencia enorme: Platón nunca se aventuró a presentar a los dioses como un invento puramente humano. Mentir, en pro de la causa, sobre los orígenes de la comunidad política es una cosa; pretender que los propios dioses sean una pura ficción es otra; además, la mentira platónica pretendía desarrollar la amistad entre ciudadanos y no desencadenar el miedo en la comunidad[110].

Así pues, en el Sísifo, Critias desarrolla un teología profundamente original, aun a riesgo de ofender las creencias comunes[111]. Lo que es aún más extraño, el héroe revela el engaño y, por así decirlo, levanta la liebre. Desvela la religión como lo que es: un instrumento de dominación del ser humano, un medio de gobierno en manos del sofista-legislador: revelación aún más chocante por estar puesta en boca de Sísifo, un rey que, según la tradición común, había sido castigado por los dioses. Esa tal vez sea la mayor originalidad de la obra: por intermediación de su actor, Critias sugiere que un jefe inteligente no debe dudar en instrumentalizar la ley, la religión o la retórica —inventos humanos— para instaurar su poder de forma absoluta. Desde este punto de vista sin complejos, la religión ya no es más que uno de los medios del arte de gobernar. No hay que imaginar a Sísifo temeroso…

Al final de esta incursión en el Sísifo, una última cuestión merece ser aclarada. ¿Es posible inferir de este simple extracto las ideas de Critias sobre la religión? ¿No sería eso caer en la trampa interpretativa clásica que consiste en confundir al autor con su obra, al poeta con los personajes a quienes da la palabra? El riesgo es aquí aún mayor

porque el fragmento está totalmente aislado e ignoramos de qué forma se integraba en la obra, contrariamente al Pirítoo, cuya trama podemos reproducir. Si efectivamente se trata de un extracto de tragedia, tal vez el personaje fuera después maltratado, castigado incluso, por los dioses, tras haber pronunciado palabras tan transgresoras. ¿Acaso no es lo que ocurrió con Sísifo que, según la tradición cuasi unánime, fue torturado en los Infiernos?[112]. Y es que, generalmente, las tragedias acaban mal. Por otra parte, no se puede garantizar que Sexto Empírico actuase con neutralidad cuando seleccionó el pasaje: sin duda fue influido en su elección por lo que se sabía de Critias después de 404, lo que podría haber introducido un «sesgo de confirmación» que reforzase la imagen ya detestable de Critias mediante un efecto de bucle bien conocido.

¿Hay que renunciar entonces a llegar a conocer el pensamiento de Critias? Como mínimo podemos constatar que esta tradición «ateísta» se formó muy tempranamente[113]. Señalemos también que el extracto del Sísifo es un eco singular de lo que fue la aventura de los Treinta, que hizo del miedo un principio de gobierno: enunciados poéticamente en el teatro, los ideales de Critias fueron brutalmente puestos en práctica durante la oligarquía. Pero sería un error creer que Critias habría impuesto a los Treinta una línea política previamente definida en el escenario trágico. El poeta, simplemente, tuvo el talento de expresar y poner música a conceptos ya ampliamente compartidos por los opositores a la democracia. En efecto, ya había florecido una cultura de la amistad y del miedo en el seno de las hetarías, y esas poderosas emociones colectivas guiaron las primeras evoluciones del coro oligárquico, en 404, antes de contribuir a su ruina.

El coro unificado: la alegre purga

22 de abril de 404: el sitio de Atenas acaba de terminar. Critias y todos los desterrados vuelven a la ciudad y es la hora de la revancha. Como primer gesto simbólico, los vencedores destruyen las murallas al son del aulós, ese instrumento tan íntimamente asociado al universo espartano. No nos confundamos: es la muerte de la democracia imperialista del siglo V lo que así se señala. Protegidos por los Muros Largos que unen la ciudad con su puerto, los atenienses han dominado el Egeo durante más de medio siglo, castigando a los aliados recalcitrantes gracias a su flota e importando los víveres necesarios para su aprovisionamiento, aun en caso de invasión de su territorio.

El entusiasmo de la victoria silencia las divisiones y hace olvidar los intereses divergentes entre los atenienses que vuelven del exilio y los espartanos vencedores y, en el seno mismo de la oligarquía, entre radicales y moderados. Creado en la alegría, el coro de los oligarcas consigue, durante un tiempo, ponerse de acuerdo sobre el castigo de cierta cantidad de chivos expiatorios antes de que el desbocamiento de las pasiones políticas venga a comprometer su equilibrio interno.

Como siempre, la fiesta no dura mucho. Tras un momento de ajuste, los atenienses ponen en práctica un nuevo régimen político. Liderada por cinco éforos designados entre las hetarías oligárquicas, la transición desemboca, en el transcurso del verano de 404, en la elección de una comisión de treinta miembros encargada de recoger y restaurar las «leyes de los padres», las patroi nomoi, y, en el intervalo, de gobernar la ciudad[114]. Si bien Jenofonte proporciona la lista nominativa de los Treinta en un pasaje muy oficialmente formulado, es Lisias quien señala los principios de la composición: «Se había dado la consigna de elegir a diez ciudadanos designados por Terámenes, diez impuestos por los éforos recientemente establecidos y otros diez elegidos entre los que estaban presentes [es decir, entre quienes aún ocupaban la Asamblea]»[115]. Así pues, la instauración de los Treinta se basó en un sabio equilibrio entre diversas corrientes de opciones políticas divergentes. Según la Constitución de los atenienses, el campo político se dividía entonces en tres grupos distintos: «Los demócratas buscaban conservar la democracia, los notables que formaban parte de las hetarías y los desterrados que habían vuelto tras la paz querían la oligarquía; los que no formaban parte de ninguna hetaría y que, de hecho, no parecían inferiores a cualquier otro ciudadano realmente deseaban la constitución de los antepasados»[116]. Que esta hermosa tripartición no nos engañe: los Treinta no contaban con ningún verdadero demócrata, solo con hombres cuyas tomas de posición eran compatibles con los nuevos equilibrios de poder políticos, tanto dentro como fuera de la ciudad. Como recuerda Jenofonte, el nuevo régimen fue establecido «de acuerdo con los lacedemonios»[117].

Este reclutamiento tan homogéneo existe porque los Treinta mostraron al principio un frente unido, decididos a poner fin a varias décadas de dominación popular. Unidos por la frecuentación de los banquetes, quisieron incluso crear una comunidad ideal, trasponiendo los principios de organización espartana a Atenas. Los Treinta, en efecto, parecen haber querido romper con el sistema decimal clisteniano, marcado por una gran horizontalidad, para dar preferencia a un modelo mucho más jerárquico, estructurado en tres círculos concéntricos basados en múltiplos de 30: la comunidad a

partir de entonces contaba con 3.330 ciudadanos, divididos en 3.000 hoplitas (100 × 30), 300 caballeros (10 × 30) y 30 dirigentes (1 × 30). Si esta hipótesis es exacta, los Treinta se habrían inspirado de un modelo utópico laconizante, sin duda promovido activamente por Critias, el intelectual orgánico de la oligarquía[118].

Más allá de esta reorganización numérica, los Treinta querían acabar con el tropismo marítimo ateniense y volver a arrimar la ciudad a la tierra. Se trataba de regresar a la situación de la Atenas primitiva antes de que la ciudad se volviese hacia el mar y cayera en la desmesura imperial, según la reconstrucción de la historia propuesta por el propio Critias en el Timeo de Platón[119]. Este retorno a la tierra se tradujo, en particular, en la decisión de reorientar la Pnyx — el lugar donde se reunía la Asamblea de los ciudadanos— de modo que la tribuna hiciese frente al territorio de la ciudad y ya no al Pireo, el puerto de Atenas, símbolo de la democracia imperialista[120]. A partir de entonces, cuando se dirigían al pueblo, los oradores contemplaban el territorio de una ciudad encerrada en sí misma y purgada de sus elementos extranjeros.

Esta redefinición de la comunidad fue acompañada por cierta violencia, bien aceptada en un principio. Las primeras condenas a muerte, aplicadas a los demócratas más radicales, favorecieron incluso, en un primer momento, la unidad de los atenienses que permanecían en la ciudad. Diodoro Sículo señala este estado de gracia momentáneo: «En primer lugar, juzgaron a los ciudadanos más malvados y los condenaron a muerte; hasta ahí los ciudadanos más moderados estaban satisfechos de los acontecimientos»[121]. Hasta el orador Lisias, a quien pocas simpatías oligárquicas se pueden atribuir, está de acuerdo: «Si los Treinta solo hubieran golpeado a esas personas, los consideraríais buenos ciudadanos»[122]. Lo que es más: estas primeras medidas habrían suscitado el entusiasmo, a juzgar por lo que dice la Constitución de los atenienses: «[Los Treinta] ejecutaban a los sicofantes y los miserables (ponêroi) que se dirigían al pueblo para complacerlo en contra de su auténtico interés y creaban dificultades. La ciudad se alegraba de lo que estaba pasando, convencida de que actuaban en su interés»[123].

¿Quiénes eran esos «sicofantes y miserables» cuya muerte contribuyó a unir provisionalmente el coro de los oligarcas? Lisias evoca por su nombre a Cleofonte, uno de los antiguos dirigentes del pueblo, reconocido como «mal ciudadano» y ejecutado sin dilación[124]. También lo fueron quienes rechazaban el nuevo orden geopolítico y, en particular, los estrategas y taxiarcas que se habían opuesto a los términos del tratado de paz con los espartanos: detenidos antes incluso

del establecimiento de los Treinta y acusados de alta traición, fueron finalmente procesados ante el Consejo y condenados a muerte por voto público[125].

Estas primeras condenas pretendían, en sentido literal, purificar la comunidad, librándola de los jefes más malvados del «maldito pueblo de los atenienses», parafraseando el epigrama funerario de Critias. Los Treinta habían adoptado como misión «dejar la ciudad pura (katharan) de malos individuos e inclinar a los demás ciudadanos a la virtud de la justicia»[126]. Estos castigos expeditivos tenían, en este sentido, algo de ritual catártico y se emparentaban con las ceremonias purificadoras que abrían la fiesta de las Targelias en honor del nacimiento de Apolo y Artemisa: acusados de todos los males de la ciudad, uno o dos individuos eran elegidos como víctimas expiatorias antes de ser, según las fuentes antiguas, expulsados de la ciudad o bien golpeados y lapidados, de modo que la ciudad regenerada pudiese recobrar su normal funcionamiento[127]. Al día siguiente, se celebraban competiciones entre varios coros cíclicos de hombres y niños para señalar, en la alegría de la danza y el canto, el nuevo comienzo de la comunidad.

Más allá de sus resonancias rituales, esta alegre purga había sido preparada con mucha antelación o, más exactamente, prefigurada en el teatro. Porque las comedias del último tercio del siglo V no habían dejado de poner en escena expulsiones y hasta eliminaciones de sicofantes[128], con un esquema narrativo recurrente: un sicofante entra en escena y anuncia con orgullo que persigue, por motivos falaces, a individuos vulnerables; después es insultado y ridiculizado por el héroe cómico, antes de ser finalmente expulsado y hasta apaleado sin el menor miramiento[129]. En los Demos de Eupolis, en 412 a. C., un sicofante acaba atado y apaleado, tras haberse enfrentado a Aristides el justo. En la Lisístrata de Aristófanes, representada en 411 a. C., la heroína se propone unir a los ciudadanos tras haberse deshecho a golpe de garrote de la «escoria de la ciudad» —y, en particular, de los demagogos dispuestos a todo para salir elegidos—, aun a costa de «arrancar las cabezas una a una»[130].

Pero sería un error leer retrospectivamente estas obras como auténticas llamadas al asesinato de los sicofantes. En primer lugar, los poetas cómicos disparaban a todos los actores políticos influyentes, sin distinción, y los oligarcas laconizantes también se llevaban lo suyo. Además, la violencia del lenguaje cómico tenía más que ver con un desahogo verbal ritualizado que con un programa político articulado[131]. Para pasar de la violencia verbal a la violencia «viva», se necesita en realidad el advenimiento de una coyuntura política muy

distinta y la llegada al poder de oligarcas vengativos, decididos a plantar cara.

Cuando la ficción teatral logró encarnarse en la realidad, la comedia se transformó rápidamente en tragedia o, más bien, en terror: en lugar de purificar las pasiones representándolas en el escenario —conforme a la famosa katharsis de Aristóteles—, las muy reales ejecuciones de los «sicofantes y demagogos» suscitaron miedos terribles que pronto resultó imposible apaciguar en el seno de la comunidad.

«Durante cierto tiempo, los de la Ciudad estuvieron de acuerdo»[132]. Pero el hechizo no tardó en romperse, porque los Treinta pronto arremetieron no solo contra demócratas confirmados, sino también contra ciudadanos cuya única falta era la adhesión al régimen anterior. Las ejecuciones se siguieron, incluyendo a León de Salamina, un antiguo estratega reputado, al rico y patriota Antifonte o a Nicerato, el hijo de Nicias, que «no parecía ser indigno de participar en la comunidad ni por su nacimiento, ni por su fortuna, ni por su edad»[133]. Poco después «Calíades, Estrombíquides y tantos otros hombres excelentes (kaloi kagathoi)» fueron condenados a muerte a su vez ante el Consejo y los tribunales[134].

Lejos de apuntar solo a los «miserables» (ponêroi), los Treinta hicieron gala de una saña muy particular contra los ricos atenienses: de las dieciséis víctimas de la oligarquía conocidas por su nombre, once pagaban liturgias[135]. Tal vez ese ensañamiento viniera del hecho de que estos ciudadanos acaudalados eran considerados traidores a su clase. Unos años antes, el Viejo Oligarca ya se acaloraba contra «los hombres que no pertenecen al dêmos y sin embargo eligen vivir en una ciudad democrática antes que en una ciudad oligárquica»[136]. En cualquier caso, esta extensión de la violencia provocó una primera fractura dentro de la oligarquía entre el bando más radical y todos los que, como Terámenes, rechazaban que se ejecutase a un hombre «por haber sido honrado por el pueblo, sin que haya hecho en realidad el menor mal a las gentes de bien (kaloi kagathoi)»[137].

Esta violencia también afectó a los no-ciudadanos y, en particular, a los ricos metecos que se quedaron en Atenas tras la derrota[138]. Estos expolios dirigidos, de los que fue víctima la familia del orador Lisias, remitían a un concepto particularmente cerrado de la comunidad. Y es que, lejos de ser arbitrarias, estas persecuciones concordaban con la nueva organización cívica, basada en la segregación política y espacial. Reducidos a la cantidad de tres mil, los ciudadanos fueron

inscritos en un registro, luego examinados por los Treinta y, finalmente, reunidos en el Ágora; inversamente, «todos los que no estaban en la lista» fueron «repartidos entre diversos lugares» antes de ser desarmados[139]. Dispersos por todo el territorio, varios miles de atenienses fueron despojados de su ciudadanía y privados de todo medio de defensa, ya fuera militar o judicial.

Esta redefinición drástica tuvo también una gran repercusión dentro del cuerpo cívico: al poner un límite estricto al número de ciudadanos —tres mil y ni uno más—, los Treinta presionaban también a los afortunados elegidos, cuyo nombre podían tachar simplemente: «Durante mucho tiempo, los Treinta retrasaron la publicación de la lista y se la guardaron; y cuando decidían publicarla, borraban a algunos de los inscritos e inscribían a otras personas en su lugar»[140]. Integrar a un ciudadano significaba automáticamente eliminar a otro. Los Treinta veían sin duda en ello un modo de presionar al grupo cerrado de ciudadanos que debían luchar por conservar sus privilegios. Este concepto antagónico de la ciudadanía era por lo demás totalmente coherente con el pensamiento de Critias, según el cual la auténtica superioridad se establece en el combate: como ha demostrado Emmanuèle Caire, para la oligarquía «la excelencia nunca era un estado: solo se concibe en el agôn»[141].

Este límite numérico también impide la emergencia de coros concurrentes dentro de la comunidad oligárquica. Esta es en todo caso la justificación de la reforma en opinión Jenofonte: «Fue entonces cuando Critias y el resto de los Treinta, inquietos y temiendo en particular que se agrupasen los ciudadanos en torno a Terámenes, elaboraron una lista de tres personas que debían, según ellos, participar en los asuntos públicos»[142]. En este aspecto, los oligarcas habrían actuado por tanto guiados por el miedo de ver «gravitar» (surreô) a un grupo demasiado amplio en tono a Terámenes —a su vez miembro de los Treinta—, que habría podido contrarrestar sus proyectos radicales[143].

Sin sorpresas, Terámenes se opuso a la fijación de un número preciso de ciudadanos, «como si hubiera no se sabe qué necesidad de dicho número»: se negaba a creer que «los hombres excelentes (kaloi kagathoi) fueran tres mil y resultase imposible que hubiese gente de calidad fuera de ellos o malas personas entre ellos»[144]. Sobre todo, pensaba que semejante restricción ponía en peligro el mantenimiento del nuevo régimen: «Terámenes decía que si no se asociaba a los asuntos a suficientes personas, era imposible que la oligarquía se mantuviera»[145]. Se convirtió entonces en portavoz de todos aquellos que, entre los Tres Mil, o incluso entre los Treinta, recusaban el

abordaje exclusivo defendido por Critias y su pares: la ruptura no tardó en consumarse. La stasis se insinuó en el mismo seno de la oligarquía: antes incluso de las primeras matanzas en masa, «los Tres Mil ya estaban divididos (stasiazontas), se proclamaba la expulsión de otros ciudadanos de la Ciudad, los Treinta ya no estaban de acuerdo»[146]. La revolución oligárquica pronto empezaría a «devorar a sus propios hijos», como sucedió en el apogeo del Terror durante la Revolución francesa[147].

El coro fracturado: extensión del dominio del miedo

Ante la creciente popularidad de Terámenes, los otros Treinta decidieron finalmente procesarlo por traición. Simulando respetar la legalidad, reunieron al Consejo que, en el nuevo régimen, actuaba como tribunal. Critias desempeñó el papel de acusador principal y, al cabo de una parodia de juicio, Terámenes fue condenado y ejecutado. Relatada con detalle por Jenofonte, esta secuencia está marcada por una forma de intensa teatralización, tanto en la forma como en el fondo. Enfrentando término a término al acusador contra el acusado, el relato ha contribuido mucho a la leyenda de un Critias todopoderoso, auténtico jefe de la oligarquía. En realidad, si tomó la palabra durante el proceso no fue en virtud de su poder supuestamente exorbitante, sino porque era el mejor orador de los Treinta y el único capaz de enfrentarse a un rétor del temple de Terámenes[148]. Y el enfrentamiento fue tan desgarrador porque, durante mucho tiempo, los dos hombres habían estado unidos, muy unidos[149].

«En los primeros tiempos, Critias compartía las ideas de Terámenes y era su amigo (philos)»[150]. Los dos hombres, en efecto, habían frecuentado los mismos lugares y, en particular, los mismos banquetes, disfrutando juntos de los placeres del vino, que tan bien cantó Critias en versos elegíacos[151]. Sin embargo, esos recuerdos felices no bastaron para desarmar la creciente hostilidad entre ellos. Lo que es más: Critias se esforzó por hacer condenar a Terámenes precisamente en nombre de esa amistad. Porque, a sus ojos, «la traición es más peligrosa que la hostilidad»[152]. Con un enemigo declarado uno sabe a qué atenerse, pero el traidor arruina toda forma de confianza y pone en tela de juicio los principios mismos de la philia. Terámenes se habría comportado exactamente así: tras haber sido amigo de los lacedemonios, se habría vuelto en su contra,

convirtiéndose en su adversario, en su enemigo incluso[153]. Carente de la constancia de un Teseo apoyando a Pirítoo en toda circunstancia, el voluble Terámenes merecería por lo tanto el peor de los castigos. Al cabo del proceso, Critias lo mandó retirar de la lista de ciudadanos, privándolo de toda protección legal, porque «en lo que a los que no figuran en el catálogo se refiere, los Treinta tienen pleno poder para ejecutarlos»[154]. ¿Cómo expresar mejor que el traidor ya no es sujeto de derecho, sino un hombre que se puede matar impunemente, cual el homo sacer de Giorgio Agamben?

Terámenes no veía así las cosas. Condenado a muerte, dio un último discurso en el que abordaba la amistad que lo unía a Critias. Mezclando el patetismo y la ironía, la escena se ha hecho célebre: «Y cuando, obligado a morir, tuvo que beber la cicuta, cuentan que arrojó, como en el juego del cótabo, la última gota, diciendo: “A la salud del bello Critias”»[155]. Lejos de ser anecdótico, como finge creer Jenofonte, este monólogo pone en movimiento todo un universo de referencias compartidas entre oligarcas. En un primer nivel, la ocurrencia se inscribe en la tradición de las réplicas mordaces propia de la cultura del banquete (symposion). Más específicamente, hace referencia al juego del cótabo, muy popular en los banquetes, cuya regla es bien conocida: los participantes lanzaban las últimas gotas de su copa hacia la copa del amigo por quien deseaban manifestar su preferencia, incluso su atracción[156]. En este contexto, esta última ocurrencia adquiere un carácter especialmente irónico. ¿Acaso no era una forma de burlarse de Critias, cuyo gusto por los banquetes bien regados era tan conocido como su admiración por las sobrias costumbres de los Lacedemonios?[157].

«A la salud del bello Critias»: la salida era también, en un segundo nivel, una forma de ridiculizar los códigos de la cultura erótica propios del banquete. Porque Critias, que por entonces tenía unos cincuenta años, no conservaba nada del hermoso joven que había sido cuando ambos adversarios aún frecuentaban juntos el symposion; sobre todo, al dirigir la última gota de veneno a su antiguo compañero, Terámenes lo invitaba irónicamente a reunirse con él en la muerte, al igual que Teseo había seguido a Pirítoo a los Infiernos. Mientras el cótabo anticipa en principio el amor, aquí anuncia la muerte, la que Critias encontró, unos días más tarde, en la batalla de Muniquia.

Finalmente, más allá de su mordaz ironía, el brindis funcionaba, en un último nivel, como una meditación melancólica sobre el tiempo que destroza los cuerpos y disuelve los lazos de la amistad, hasta los más fuertes. El tiempo de la philia ya había terminado: era la hora del

miedo.

Volvamos atrás, al momento del propio proceso, para interesarnos esta vez no por los dos actores principales, sino por el público que asistía a la escena. Todo sucede ante los miembros del Consejo, dispuestos en círculo y encargados de juzgar el caso. Como en una auténtica obra de teatro, el acusador y el acusado interpelan por turnos al público: tras un primer monólogo de Critias, Terámenes replica con convicción y está a punto incluso de convencer a la audiencia. Jenofonte pone en escena el desenlace del proceso como una peripecia teatral:

Como el Consejo empezaba a dar señales manifiestas de aprobación, Critias, consciente de que, si permitía al Consejo emitir un voto sobre Terámenes, este se salvaría, y juzgando que entonces la situación ya no sería soportable, se acercó, intercambió unas palabras con los Treinta, salió y dio orden a quienes llevaban los cuchillos de que se pusieran en pie, a la vista del Consejo, contra las barreras. Volvió a entrar y declaró: «Yo, miembros del Consejo, considero que corresponde a un jefe digno de serlo, cuando ve a sus amigos descarriados por un engaño, no permitirlo. Es lo que yo voy a hacer. Y, de hecho, los que están allí de pie dicen que no van a permitir que absolvamos a un hombre que persigue abiertamente hundir a la oligarquía. Figura en las leyes nuevas la cláusula según la cual nadie, entre los Tres Mil, puede ser ejecutado sin un voto vuestro; en cambio, en lo relativo a quienes no figuran en el catálogo, los Treinta tienen plenos poderes para ejecutarlos. Así pues, «yo —dijo— saco a Terámenes del presente catálogo, con el acuerdo de todos nosotros. Y a ese hombre —dijo— lo ejecutamos».[158]

Gracias a su arte consumado del relato, Jenofonte hace que el lector vea la escena. Sin embargo, como ha mostrado Emmanuèle Caire, «se trata sobre todo de la puesta en escena de un espectáculo para los miembros del Consejo, espectáculo del cual Critias es al mismo tiempo coreuta y corego. La aparición de los portadores de puñales es tan espectacular como la entrada del coro en una obra dramática, aunque sea absolutamente silenciosa y aunque, paradójicamente, la narración la omita»[159]. Con sus dos actores distinguidos, un coro identificable y un público numeroso, todos los ingredientes de una obra trágica, con sus peripecias y su desenlace dramático, están reunidos.

Pero también hay que señalar que lo que aquí se representa es una obra muy singular, a contrapié de los códigos trágicos tradicionales. En primer lugar, Critias acumula papeles en principio separados en el teatro: en este extraño espectáculo, actúa a la vez como protagonista —puesto que interpreta el papel principal—, como corifeo —puesto que habla en nombre de los portadores de puñales—, como corego —puesto que ha preparado con antelación la entrada de los distintos intérpretes— y, finalmente, como poeta —puesto que también escribe el desenlace de la intriga—. Además, durante toda la secuencia, el coro no habla, no baila y no interpela a los espectadores, como es costumbre en Atenas: los hombres armados permanecen en silencio, apostados en torno al escenario, cual bloques de amenazadora inmovilidad. Los propios espectadores permanecen mudos: cuando supuestamente deben escoger entre los actores con un voto —tanto al término de los procesos como de los concursos trágicos—, se quedan quietos sin reaccionar, consintiendo en silencio el despojo de su propio poder. Por último, este espectáculo desconcertante no pretende en modo alguno purgar las pasiones del público mediante el rodeo de una ficción catártica, sino al contrario, instilar el miedo en el alma de los ciudadanos, uniendo la realidad a su representación.

De hecho, el terror embarga a los miembros del Consejo, que abandonan a Terámenes a su triste destino. Presa del pánico, el acusado se refugia entonces en el altar de Hestia, poniéndose bajo la protección de los dioses y las leyes. A Critias le trae sin cuidado y hace que sus hombres lo capturen, en un silencio ominoso, roto solo por las protestas y las llamadas de socorro de Terámenes. «El Consejo no se movía, viendo a quienes estaban contra las barreras similares a Sátiro [uno de los Treinta] y toda la parte delantera de la sala del Consejo llena de guardias: no ignoraban que estaban allí con puñales»[160]. Los Consejeros se ven así reducidos al rango de ciudadanos pasivos, obligados a aceptar la muerte de uno de los suyos sin decir palabra.

Tras este golpe, la oligarquía de los Treinta se transforma en verdadera fobocracia, en gobierno por el terror. Los Tres Mil ya no serán sino un conglomerado de soledades temerosas, sin más principio unificador que el miedo. Critias y los Treinta tampoco se libran: a semejanza del tirano que hace reinar el terror pero lo sufre cruelmente a su vez —según un cliché de moda en la escena trágica—, los jefes de la oligarquía están atenazados por el miedo: ¿acaso no decidieron eliminar a Terámenes a toda costa porque «tenían miedo (phoboumenoi)» de su carisma?[161].

Al término del proceso, sin embargo, los Treinta tienen la sensación de haberse liberado de sus angustias. «Así fue como murió Terámenes. Los Treinta, con la idea de que a partir de entonces podían ejercer su tiranía sin miedo, proclamaron la prohibición de entrada en la ciudad a todos los que no figurasen en la lista»[162]. Pero este sentimiento de seguridad era ilusorio, precisa Jenofonte al momento: unas semanas después, el terror volvió a invadir todo el campo público, al término de un nuevo proceso espectacular.

Todos los eleusinos en edad de combatir —en total trescientos hombres, anteriormente ciudadanos atenienses— fueron detenidos en un día, a instigación de Critias y sus pares[163]. Al día siguiente, los Treinta convocaron en el Odeón a los hoplitas y a los caballeros —es decir, al conjunto de los Tres Mil— para juzgar colectivamente a los prisioneros[164]. Aquí, de nuevo, la escena aparece marcada por una fuerte teatralidad y, en primer lugar, a causa del lugar elegido para el proceso: situado junto al teatro de Dioniso, ¿no era acaso el Odeón una gigantesca sala de espectáculos, donde se celebraban las competiciones musicales de las Panateneas? El propio desarrollo del proceso parece reproducir, a escala aumentada, el de Terámenes: de nuevo Critias interpreta todos los papeles, a la par protagonista, corego, corifeo y poeta. Pero la obra no tarda en convertirse en parodia, por lo condensado de la intriga y lo acelerado del ritmo. Si bien Critias sigue dando voz a la acusación, ya ni siquiera tiene adversario que se le oponga. No pronuncia en realidad más que un breve discurso, recogido en unas pocas frases dirigidas a los Tres Mil:

Organizamos la comunidad política para vosotros tanto como para nosotros: debéis por tanto participar en los peligros tanto como en los honores. Condenad, por consiguiente, a los eleusinos que hemos arrestado: de este modo vuestras esperanzas y vuestros miedos serán los mismos que los nuestros.[165]

Critias, aquí, confiesa: el proceso no pretende en realidad castigar a criminales —siendo la única falta de los eleusinos no formar parte de los ciudadanos registrados—, sino transformar a los propios jueces en

asesinos. Alternando el «vosotros» y el «nosotros», Critias busca precisamente hacer cómplices a los Tres Mil de un terrible crimen, para que ya no puedan luego desertar por miedo a las represalias[166]. Más allá de este sórdido objetivo, Critias revela lo que, según él, forma los verdaderos cimientos de una comunidad política: la ciudadanía tiene menos que ver con la participación en la Asamblea o en el Consejo que con unas esperanzas y unos miedos compartidos. Por decirlo de otro modo, según el oligarca fanático, una politeia digna de ese nombre se define de forma emocional y no institucional.

Para el oligarca, esas pasiones colectivas deben imponerse, y no negociarse. En este caso, el voto no solo es público —para poder identificar a los tibios y a los posibles traidores—, sino que se efectúa bajo vigilancia. La amenaza es aún más patente que durante el proceso de Terámenes: ya no son unos simples portapuñales, colocados en sitios estratégicos, los que hacen reinar el terror, sino «la guarnición lacedemonia armada», que ocupa «la mitad del Odeón»[167]: la tropa amenazante transforma el voto en mascarada y la tragedia en farsa siniestra.

En este proceso orquestado por Critias, el terror se infiltra en todas partes y afecta al conjunto de los participantes: víctimas, verdugos y cómplices; el espanto embarga a los eleusinos abocados a la muerte, pero los Tres Mil no están mucho más tranquilos, pues temen tanto la ferocidad de los Treinta como las futuras represalias de los demócratas furiosos por este crimen en masa; y los propios Treinta también viven en el miedo: si decidieron vaciar Eleusis de su población para reservarse un refugio en caso de necesidad, fue porque estimaban que «su situación ya no era segura» (Helénicas, II, 4, 8) a raíz de los primeros éxitos de Trasíbulo y su grupo de resistentes[168].

Hay que ir más lejos. Estos miedos que invaden a todo el cuerpo cívico no son fruto accidental de una situación política fuera de control, sino el producto de una estrategia deliberada puesta en práctica por los oligarcas laconizantes al frente de los Treinta. En efecto, Critias se interesaba por la forma en que los espartanos habían basado su propia libertad política en el miedo y, en particular, en el temor suscitado por los ilotas, las poblaciones esclavizadas de Laconia y Mesenia que cultivaban la tierra por cuenta de los homoioi. Al menos es lo que sugiere, a varios siglos de distancia, el rétor Libanio en uno de sus Discursos:

Los lacedemonios […] se habían concedido a sí mismos la libertad de ejecutar a los ilotas. Critias declara que «en Lacedemonia es donde los esclavos (douloi) son más esclavos y los hombres libres (eleutheroi) más libres». ¿Qué significa esto sino lo que dice el propio Critias, a saber: «Gracias a su recelo de los ilotas, el espartano, en su casa, quita la correa del escudo»?[169]

Los espartanos habrían inventado incluso el medio de evitar las revueltas de los ilotas, quitando la correa de sus escudos (para hacerlos inutilizables) y circulando lanza en mano (para llevar siempre ventaja en caso de cuerpo a cuerpo). Libanio se burla de esa libertad, cuyo coste le parece desmesurado:

Tal sería la situación de una gente que viviera en el miedo y no dejara ni respirar a los que representan una amenaza en medio de sus esperanzas. Una gente a quien el miedo de sus sirvientes hace ir armada hasta cuando come, duerme o se dedica a cualquier otra actividad, ¿cómo podría, hijo de Calescro, gozar de la libertad en estado puro (kathara eleutheria)?[170]

Mal que le pese a Libanio, Critias veía en esa vigilancia constante la condición misma de una libertad política consumada. Su razonamiento, verdadero paralogismo, puede enunciarse en forma de cadena argumental: para ser verdaderamente libre, un ciudadano debe estar siempre en guardia; para estar siempre en guardia, él mismo debe sentir el miedo; para sentir el miedo, debe atemorizar a los demás; para atemorizar a los demás, hay que someterlos. Según esta lógica perversa, la verdadera libertad es por tanto inseparable del sometimiento de los demás y, por ese motivo, «en Lacedemonia es donde los esclavos (douloi) son más esclavos y los hombres libres (eleutheroi) más libres». Por eso también la sociedad en su conjunto debe vivir en el miedo: ellos mismos aterrados, los ilotas aterrorizan a su vez a los ciudadanos, manteniéndolos en un estado de saludable tensión.

Traspuesto a Atenas, este razonamiento degenerado permite comprender mejor ciertas decisiones radicales tomadas por los Treinta. En 404, los oligarcas habrían podido en efecto reservar las magistraturas y el acceso al Consejo a una élite selecta, sin por ello

excluir a la mayoría del pueblo del cuerpo cívico y, por ende, de toda forma de protección jurídica. Si los Treinta decidieron esclavizar al dêmos y privarlo de la seguridad que ofrecía el estatus de ciudadano, tal vez no fuera solo por ánimo de venganza, sino para crear enemigos desde dentro, resueltos a recobrar sus antiguos privilegios. Frente a la amenaza, los oligarcas estaban obligados a presentar un frente común y a silenciar sus divisiones internas. En el marco de esa estrategia de la tensión, el miedo se convertía por sí mismo en su propio objetivo, una experiencia existencial destinada a evitar toda laxitud dentro del cuerpo cívico[171]. Así pues, esta política era solidaria de una antropología: sabiamente mantenida, debía dar a luz a un «hombre nuevo», temeroso pero libre o, más bien, libre porque temeroso.

Instaurar un estado de excepción permanente para garantizar la libertad de los «mejores»: tal vez fuera ese el gran sueño de Critias y sus cómplices. Pero querer mantener la comunidad política en una especie de incandescencia perpetua conlleva un gran riesgo de suscitar desbocamientos mortíferos. En lugar de crear una vigilancia virtuosa, el terror degenera rápidamente en espanto paralizante, aislando a los ciudadanos entre sí y sumiéndolos en un estupor apático.

Después de los Treinta

Apenas unos días después de la masacre de los eleusinos, los Treinta partieron a la reconquista del Pireo, del que Trasíbulo y sus hombres acababan de apoderarse. Pese a su superioridad numérica y a su armamento pesado, los oligarcas sufrieron una derrota estrepitosa en los flancos de Muniquia, donde perecieron en particular Critias y Cármides: visiblemente, el miedo no había contribuido a la cohesión de la tropa de los oligarcas. No obstante, aún hubo que esperar varias semanas para que se iniciasen auténticas negociaciones de paz entre «los de la Ciudad» y los exiliados demócratas. Atenazados por el miedo a las represalias, los Tres Mil se atrincheraron tras las murallas y se negaron a bajar las armas. Si bien decidieron destituir a los Treinta, los remplazaron por una comisión de diez hombres que resultó igualmente belicosa e intransigente:

Pero los Diez, tras entrar en funciones, no hicieron nada de aquello

para lo que habían sido elegidos y enviaron una embajada a Lacedemonia para solicitar un préstamo. Como los ciudadanos soportaban mal estos actos, los Diez, temiendo ser destituidos y queriendo espantar a los demás (cosa que de hecho ocurrió), detuvieron e hicieron ejecutar a Demareto, uno de los principales ciudadanos [de la Ciudad].[172]

La ejecución de Demareto funciona aquí como una réplica de la condena de Terámenes. Tiene, en efecto, el mismo objetivo —meter en cintura a los Tres Mil— y para ello recurre al mismo proceder: el terror. Aquí de nuevo el miedo invade a toda la comunidad: el temor que sienten los Diez hace eco al espanto que sufren los Tres Mil. Con todo, el relato tiene otra función, menos inmediatamente aparente: busca imputar la responsabilidad de la reanudación de la guerra solamente a los Diez, acusados de haber traicionado la misión de apaciguamiento que se les habría confiado[173]. En esta versión de la historia, los Tres Mil son descritos como ciudadanos atemorizados, manipulados «a nuestro pesar» por los Diez después de haberlo sido por los Treinta.

Una vez restablecida la democracia unos meses más tarde, los antiguos oligarcas adoptaron de hecho esta línea de defensa ante los tribunales de justicia popular, al menos los que no se beneficiaban de la amnistía. El acusado anónimo de un alegato de Lisias justificaba de este modo el haberse quedado en la ciudad, porque estaba embargado, como tantos otros ciudadanos, «por una secreta angustia»[174]. Este argumento del «terrorista aterrorizado» se repitió hasta en el seno de los Treinta. En su alegato contra Eratóstenes —uno de los Treinta, a quien Lisias acusaba de haber mandado asesinar a su hermano Polemarco y haber contribuido a expoliar a su familia—, el orador anticipaba en estos términos las respuestas de su adversario: «¿Detuviste, sí o no, a Polemarco? —Ejecutaba lo que ordenaban los jefes; tenía miedo»[175]. En efecto, Eratóstenes tenía interés en interpretar el papel de ciudadano atemorizado para ser exonerado de toda responsabilidad en los crímenes cometidos por sus comparsas[176].

Centrando la venganza en unos pocos chivos expiatorios —y, en primer lugar, en el espléndido Critias—, esta estrategia emocional fue aceptada por los demócratas que habían vuelto del Pireo o, al menos, por su facción más moderada. Todo parece haber sido hecho para hacer olvidar hasta qué punto, hasta el último momento, el coro de los

Tres Mil bailó al unísono: la memoria colectiva se enfocó, a posteriori, en unos cuantos ciudadanos irrecuperables, tildados de infames, para reconstruir mejor la unidad de la ciudad dividida. Pero no es seguro que todos los demócratas del Pireo aceptaran esa versión irénica de la historia y, en particular, los cercanos a Trasíbulo, que habían asumido todo el riesgo para expulsar a los oligarcas de Atenas y sabían a qué atenerse.

CAPÍTULO 2

Trasíbulo y la resistencia democrática

Nos encontramos en la lejana Panfilia, una noche del año 389 a. C.

Exasperados por los saqueos y los atropellos de los soldados atenienses, algunos hombres de la ciudad de Aspendo entran en la tienda de su general para asesinarlo. Azar de los lugares e inversión de los signos de la historia: en el mismo emplazamiento de una de las más célebres victorias de la Atenas del siglo V contra el gran rey persa, cerca del río Eurimedonte, el renaciente imperialismo ateniense sufre una cruel humillación. ¿Sabían los conjurados de Aspendo, al despertar, que el viejo general al que acababan de asesinar era el gran Trasíbulo, el liberador de 403? Podemos dudarlo. «Para Trasíbulo, que realmente pasaba por ser un hombre bueno, ese fue su fin»[1], escribe Jenofonte, que parece lamentar la muerte sin gloria de uno de los mayores héroes de la historia ateniense.

Sin embargo, pocos atenienses lloraron la muerte del general en 389. Cuando evoca el anuncio de la noticia en Atenas, Diodoro Sículo indica solo que «al conocer la muerte de Trasíbulo, su estratega, los atenienses despacharon como estratega a Agirrio»[2]. Quince años después del restablecimiento del régimen democrático, el glorioso recuerdo del liberador había dado paso al recelo, al rechazo incluso. El hombre que había restaurado en 403 las instituciones democráticas era sospechoso de haber conspirado para derrocarlas, mientras los que fueran sus amigos, descritos como oscuros testaferros a sueldo de un estratega que había partido al mar Jónico en busca de gloria y fortuna, eran llevados a los tribunales. Había incluso quien no dudaba en comparar a Trasíbulo con Dionisio, el tirano de Siracusa, como si él tampoco hubiera aspirado nunca a ejercer más que un poder personal[3]. En el transcurso de un proceso contra uno de sus allegados, Ergocles, un orador llegó a afirmar que su muerte brutal en Aspendo era providencial, pues salvaba su recuerdo del deshonor al que estaba abocado: «Trasíbulo hizo bien en morir: ya no podía vivir, tramando complots semejantes, y no podíais hacerlo perecer, creyéndoos aún en deuda con él: era necesario que la ciudad se librase de él de esa manera»[4]. Trasíbulo se había convertido en un adversario de la ciudad democrática.

Un ilustre desconocido

Cuando los autores de la época helenística e imperial escriban la historia de la Atenas clásica, solo asociarán el nombre de Trasíbulo al recuerdo de la victoria de 403, atribuyéndole personalmente el derrocamiento de la tiranía de los Treinta, hasta el extremo de

convertirlo en un igual de los grandes personajes de la Atenas clásica, como Milcíades, el vencedor de Maratón, o Pericles, el icono de la democracia triunfante del siglo V[5]. Desde principios del siglo III a. C., la «victoria de Trasíbulo (hê Thrasyboulou nikê)» es la expresión que sirve para nombrar y fechar el restablecimiento de las instituciones democráticas después de la Tiranía de los Treinta[6]. Puesto que «no solo fue el primero, sino el único, al principio, que declaró la guerra a los tiranos»[7], como mucho más tarde escribirá Cornelio Nepote, Trasíbulo se convirtió en el símbolo de todos los combatientes que habían participado en el restablecimiento de la democracia. Esta entrada tardía en la cripta gloriosa de los héroes de la historia ateniense camufla, no obstante, la falta de consistencia biográfica del personaje entre los autores antiguos, como si el hombre Trasíbulo, hijo de Lico, del demo de Estiria, fijado en el mármol de su propia estatua, debiera ser tan solo un nombre, restringido para siempre al recuerdo de los acontecimientos de 403[8].

¿Qué sabemos de Trasíbulo? Muy pocas cosas, por la simple razón de que ninguna tradición biográfica, ya le sea favorable u hostil, se ha sedimentado ni transmitido a través de los siglos. Con gran dificultad el historiador reúne, con ayuda de algunos comentarios de los escritores atenienses, los elementos que le prestarían apariencia o personalidad. Nacido a mediados del siglo V, probablemente sobre 450, el hombre pertenece a la élite social ateniense y, si bien vislumbramos que su fortuna era considerable, puesto que dos veces seguidas en menos de cinco años (en 411 y 406) fue designado trierarca, resulta muy difícil conocer el origen de la misma. Señalemos no obstante que a mediados del siglo IV su hijo Trasíbulo pagará una multa de diez talentos, suma considerable que implica una fortuna excepcional. Su hija se casará de hecho con el nieto del gran Nicias, confirmando con una brillante alianza matrimonial la pertenencia de la familia a la élite social de la comunidad cívica[9]. Al hilo de las alusiones presentes en Jenofonte, Aristófanes o Lisias, se esbozan algunos rasgos de carácter, una psicología, en definitiva. El orgullo, en primer lugar, y la discreción natural del hombre dan fe de cierta conciencia de superioridad[10]; en el Discurso de defensa para Mantíteo, Lisias se burla del «venerable hombre de Estiria, el que ha acusado a todos los demás de cobardía»[11], como si, desde lo alto de su propia leyenda, Trasíbulo despreciara a sus conciudadanos. Un talento oratorio reconocido, también: Trasíbulo toma regularmente la palabra en la Asamblea con una voz de la que se decía que era «la más potente de Atenas (megalophônotatos Athenaiôn)»[12]. Finalmente, un coraje físico innegable[13], pero que iba de la mano de cierta bastedad intelectual. Sus adversarios no perdían ocasión de hacer juegos de

palabras con su nombre. Thrasos, es decir, el valor, la audacia o la temeridad, por una parte; Boulê, el consejo o la voluntad, por otra: era fácil que la asociación de los dos términos, que podría designar un consejo valiente, acabase en mofa de una voluntad confusa e irreflexiva[14].

Más allá de estas pinceladas impresionistas, el hombre sigue siendo un misterio. Algo que no deja de sorprender a la luz de la intensidad de su participación en la vida política durante veinte años que están entre los más determinantes de la historia ateniense, desde 411 hasta el final de la década de 390. Porque en el momento de su entrada victoriosa en la ciudad, en 403, el personaje es muy conocido por los atenienses por haber destacado en un momento particularmente dramático de la guerra del Peloponeso, en el verano de 411, en la isla de Samos.

Samos 411: un experimento político

El episodio de Samos abre una secuencia decisiva de la historia ateniense que no se cerrará hasta 403. Recordemos lo que se sabe del tema. Los adversarios del régimen democrático habían aprovechado la ausencia de la mayoría de los ciudadanos pobres, embarcados por entonces en los combates en el mar Jónico, para derrocar las instituciones democráticas. Los oligarcas pretendían, en efecto, sustituir el Consejo de quinientos ciudadanos elegidos por sorteo por un Consejo restringido de cuatrocientos miembros, y reservar la ciudadanía a los cinco mil atenienses más ricos. Como trierarca —y no como estratega—, Trasíbulo formaba parte del ejercito ateniense presente en Samos, base de operaciones de las intervenciones atenienses en el conjunto del Egeo oriental. Según el relato de Tucídides, fueron Trasilo y él quienes, al anunciarse la toma de poder en Atenas por los Cuatrocientos, habrían convencido a los remeros atenienses de Samos de tomar las armas para derrocar el régimen oligárquico[15]. Los dos trierarcas habrían sido incluso autores del juramento que cada uno de los soldados allí presentes debía prestar, el de «vivir en democracia (dêmokratêsesthai), ponerse de acuerdo (homonoêsein), llevar enérgicamente a término la guerra contra los peloponesios y, en cuanto a los Cuatrocientos, tratarlos como enemigos sin enviarles heraldos»[16]. Por un acto de disidencia en contra de los poderes establecidos, que Tucídides presenta como una revolución (metabolê)[17], los remeros de Samos se proclamaron

entonces únicos representantes de la ciudad de Atenas y, constituyéndose en asamblea (ekklêsia), destituyeron a los estrategas para elegir en su lugar a Trasíbulo y Trasilo[18].

La escena se presenta, en palabras de Tucídides, como un momento heroico de la gesta democrática ateniense, en el cual un grupo de exiliados vuelve a fundar la comunidad política y, no sin razón, hay quien lo relaciona implícitamente con la experiencia gaulliana de la Francia libre[19]. Pero una lectura atenta del relato de Tucídides revela una situación singularmente compleja. Dos escenas políticas, ateniense y samia, se cruzan en primer lugar en el transcurso del episodio, puesto que la asamblea del dêmos ateniense también impide el establecimiento de un régimen oligárquico en Samos. Lo que es más, el juramento lo prestan no solo los soldados de Atenas, entre los que se encuentran tanto ciudadanos como metecos y esclavos[20], sino también una parte de los samios. En definitiva, el pueblo ateniense que volvía a fundar el régimen democrático en Samos en 411 se componía de libres y no-libres, de atenienses y de samios. Lejos de Atenas, y en los trirremes que Plutarco afirmaba que eran como coros[21], se había inventado una comunidad política de contornos inéditos. Trascendiendo el marco restringido de la comunidad de ciudadanos, pretendía incluso ser garante del régimen democrático.

Ahora bien, esta experiencia política no fue solo un episodio tan fugaz como brillante de la historia ateniense. Explica en gran medida la especificidad de la política trasibuliana a lo largo del año 404-403. Llama la atención, en efecto, observar la perennidad de esta comunidad que, de 411 a 407, acompañó a Trasíbulo, sin dejar de mantener vínculos continuados con las instituciones atenienses una vez restablecida la democracia en 410. Con esta tropa variopinta, Trasíbulo, despojado de todo mandato de estratega desde 410, pero gozando de una autoridad indiscutible sobre sus hombres[22], emprendió el asedio de Ereso y participó en la toma de Cícico, y esos mismos hombres seguían a su lado cuando llegó a Tracia en 409 y participó en la toma de Tasos y Abdera en 407[23]. Todo sugiere que esta experiencia política, vivida en el exilio, contribuyó fuertemente a aumentar la distancia que separaba a Trasíbulo de los demás miembros de la élite ateniense, y cuando el litigante del discurso de Lisias Contra Ergocles denuncia en 390 a Trasíbulo como un «extranjero en la ciudad»[24] señala claramente una constante en su recorrido desde el episodio samio. La experiencia del exilio, de hecho, reúne, más allá de su antagonismo político, a Critias y a Trasíbulo y sin duda explica su comportamiento disonante con respecto a las prácticas ordinarias de la élite y la singularidad de su posicionamiento en el campo político ateniense.

Resulta tentador interpretar la acción del trierarca de 411 a la luz de la del liberador de 403. Trasíbulo aparece en primer lugar como el hombre del juramento, volviendo a fundar en dos ocasiones el régimen democrático con palabras eficaces: en 411, es autor del juramento por el cual todos se comprometen a derrocar el régimen de los oligarcas, mientras que en 403 exhorta a los atenienses, una vez reconquistada la ciudad, a «no transgredir en nada el juramento» por el cual vencedores y vencidos pretenden vivir juntos de nuevo[25]. El juego de ecos entre ambos episodios da fe en todo caso de la constancia de Trasíbulo en su compromiso político al servicio del régimen democrático y del imperialismo ateniense. La ruptura de 411 con la ciudad de los oligarcas es un acto solitario que Trasíbulo reproducirá en los últimos meses del enfrentamiento con los Treinta. Mientras resiste con sus hombres en el fuerte de Fileo, los Treinta le proponen «asociarse con ellos para dirigir la ciudad, pues lo habían elegido para remplazar a Terámenes, y ejercer la libertad de elegir a diez exiliados y hacerlos regresar a su patria»[26]. Trasíbulo se muestra entonces inflexible, respondiendo «que prefería su exilio al poder de los Treinta y que no abandonaría la lucha hasta que todos los ciudadanos hubieran regresado y el pueblo hubiese recuperado la constitución de sus ancestros»[27]. El apego al régimen democrático a riesgo del exilio, como si la fidelidad a Atenas lo fuera ante todo a sus instituciones democráticas: la constancia de Trasíbulo contrasta singularmente con los recorridos de medias tintas, a base de sucesivos cambios de opinión, comunes a la mayor parte de los políticos atenienses de la última década del siglo V, entre ellos, en primera fila, Terámenes y Alcibíades.

Gracias y desgracias de un condotiero

Pero el hecho de que el recuerdo de Trasíbulo quede confinado, desde la época helenística, a la liberación de Atenas de 403 se debe a la repetición de sus fracasos en la escena política ateniense. Ni después de la primera revolución oligárquica de 411 ni tras el restablecimiento de la democracia en 403, o durante la guerra de Corinto, a partir de 395, supo Trasíbulo convertir su gloria militar en victoria política, de modo que su destino sigue el mismo trayecto que todos los grandes hombres prestos a salvar a la patria en el combate, pero inadaptados al prosaísmo de los tiempos de paz. Una misma desventura se repite a lo largo del recorrido de nuestro héroe, la que lo ve eclipsado por políticos a los que, sin embargo, él contribuyó a instalar en primera

línea de la vida política: Alcibíades, en primer lugar, al servicio del cual se pone hasta la derrota de Notion (407), hasta el punto en que Cornelio Nepote afirma que «Alcibíades no hace nada sin Trasíbulo, pero se lleva todo el beneficio»[28]; Terámenes, seguidamente, trierarca como Trasíbulo en la batalla de Arginusas (406), pero que mantuvo solo la acusación contra los estrategas y obtuvo todos los beneficios de esa oscura maniobra política[29]; finalmente, poco después del restablecimiento de la democracia en 403, Arquino, que al reanudar relaciones con los Tres Mil logró marginalizar al general victorioso.

Sería ingenuo, por lo tanto, imaginar a Trasíbulo como un Catón, como un Mendès France incluso, ofreciendo el modelo de una virtud republicana víctima de las intrigas que conforman el transcurso ordinario de la vida política. Porque, si bien el compromiso de Trasíbulo a favor del régimen democrático es indiscutible, hay otra representación, poco halagadora pero no menos apropiada: la de un condotiero, más cómodo en el campo de batalla que en la Asamblea y reacio al orden, necesariamente igualitario, de la vida democrática. Ahí se encuentran precisamente las razones del desamor de la ciudad a finales de la guerra de Corinto. Enviado por los atenienses al frente de cuarenta trirremes, Trasíbulo ejerce una democracia y una política muy personales: no solo se libera del control de la Asamblea y del Consejo, estableciendo relaciones de philia con ciertas ciudades o incluso con el rey tracio Seutes, con cuya hija tal vez pensara en casarse[30], sino que impone a ciertos aliados gravosas tasas. Muchos atenienses desaprobaban la violencia del estratega, que no vaciló, en el transcurso de la expedición, en derrocar el régimen político de algunas ciudades, como Bizancio, donde impuso instituciones de tipo democrático[31], o, sobre todo, en abandonar comunidades aliadas al saqueo de sus hombres[32]. Sin duda algunas de estas medidas fueron soluciones temporales en un momento en que la ciudad era reacia a financiar sus propias expediciones militares, dejando tácitamente a sus estrategas la tarea de financiarlas por todos los medios que juzgasen convenientes[33]. Pero, así y todo, una parte de los atenienses vio asomar en el comportamiento del estratega el espectro de la tiranía, como si Trasíbulo privatizase la política imperial y los beneficios que el dêmos ateniense podía sacar de ella: por eso fue llamado a Atenas para rendir cuentas sobre su estrategia, siendo salvado in extremis por su muerte de pasar por ese trance[34]. Se vislumbra también cómo los allegados a Trasíbulo debieron de sacar provecho de esa brutal política de saqueo y explotación, a semejanza de Ergocles, denunciado como el cortesano de Trasíbulo «el tirano» por un orador de principio de siglo[35].

El recorrido político de Trasíbulo se sitúa en definitiva en la

intersección de dos conceptos de política en Atenas y tal vez quede mejor iluminado desde el punto de vista del anacronismo o el desajuste. En efecto, Trasíbulo parece soñarse como digno sucesor de Pericles, abrazando la estética austera de los Alcmeónidas, rivalizando con sus talentos de orador y, sobre todo, situando la alianza de la democracia y del proyecto imperial en el núcleo de su política. Pero su posición en la comunidad después de 403 anuncia también el destino de Timoteo o de Cabrias, los grandes estrategas del siglo IV, tan admirados como temidos por un pueblo ateniense que prefiere verlos defender sus intereses lejos de la ciudad que soportarlos diariamente en Atenas. De hecho, es lo que parece sugerir Pausanias, a su manera, cuando indica que la tumba de Trasíbulo se encontraba junto a la de Pericles y Cabrias, como si la trayectoria de Trasíbulo asegurase simbólicamente la unión entre esas dos figuras de la vida política y militar ateniense[36]. El fracaso político de Trasíbulo tras 403 anuncia a su manera la separación entre el cargo militar y el magisterio político que caracteriza el funcionamiento de la vida política en el siglo IV y la distingue claramente de la del siglo anterior. Mientras Cimón, Pericles o Nicias, en el siglo V, construían una parte de su legitimidad política sobre la base de sus victorias militares, Demóstenes o Licurgo en el siglo IV no se aventuraron en los campos de batalla, mientras, paralelamente, grandes estrategas como Timoteo o Cabrias evitaron deliberadamente la arena política.

Pero, puesto que el nombre de Trasíbulo terminó por metonimia designando al conjunto del grupo de los combatientes victoriosos de 403, ¿a qué coro nombra? Volvamos al momento crucial en que nuestro héroe se dispone a emprender la reconquista de Atenas. Las fuentes antiguas convergen para recoger en tres momentos clave la victoria de los hombres de Trasíbulo: la toma del fuerte de Fileo durante el invierno de 404; la victoria militar contra los soldados de los Treinta en el Pireo, a finales de la primavera de 403; la entrada en Atenas y el ascenso a la Acrópolis unos meses más tarde[37]. En torno a los hombres que lo acompañan, por agregación paulatina de las diversas fracciones de la comunidad política, la ciudad democrática encontrará progresivamente su nuevo centro de gravedad. Pero entender las coalescencias progresivas del coro de Trasíbulo hasta que se convierta, en 403, en la comunidad cívica reunificada consiste también en hacerse preguntas sobre la existencia misma de una política trasibuliana y, como no podría ser de otra manera, sobre su posterior evolución al hilo de los acontecimientos. Porque con los ejércitos de Trasíbulo sucede lo mismo que con los de Garibaldi o Mao: el grupo de hombres que tomó la fortaleza de Fileo durante el invierno de 404 es muy diferente del que recorrió la vía sagrada hasta

la cima de la Acrópolis unos meses más tarde. Del uno al otro, a la par que el coro no dejaba de crecer, no cesaron de aparecer contradicciones y de modificarse el proyecto trasibuliano.

Los cien compañeros de Fileo

Cuando se anuncia su exilio y se confiscan sus bienes, Trasíbulo deja Atenas para refugiarse en Tebas, a finales del año 404[38]. «Y cuando veía a mucha gente, en la ciudad, contraria a este régimen, y a muchos otros reducidos a la condición de desterrados, yo tampoco aprobaba el exilio de Trasíbulo, de Ánito y de Alcibíades: sabía que dar jefes capaces a la muchedumbre y mostrar a quienes aspiran al poder cuántos son sus partidarios era la mejor manera de fortalecer a la oposición», dirá Terámenes durante su proceso[39]. Acompañado por setenta hombres[40], algunos de los cuales tal vez lo hubieran acompañado desde Samos, Trasíbulo es recibido en Tebas mientras la ciudad está bajo la influencia de Ismenias, que se ha propuesto desvincularla de su alianza tradicional con Esparta. Trasíbulo nunca olvidará la protección que le brindó Tebas, consagrando en el gran Heracleion de la ciudad beocia dos estatua gigantescas de Atenea y Heracles, obras del escultor ateniense Alcámenes[41]. Situadas una junto a la otra, las dos divinidades recordaban la alianza precaria entre las dos ciudades y el apoyo determinante que Tebas, a contracorriente de su propia historia, había aportado al restablecimiento de la democracia ateniense. No se sabe qué dedicatoria acompañaba a esta ofrenda monumental, pero puede suponerse que, con ese gesto, el general victorioso celebraba también el recuerdo de los primeros resistentes, «los de Tebas», cuyo combate, en un primer momento muy minoritario, no debe confundirse con el del conjunto de la tropa que, más adelante, asestaría el golpe fatal a los Treinta. Así pues, el monumento era el depositario de la memoria trasibuliana del acontecimiento, irreductible a la memoria cívica. Este vínculo personal con los tebanos no será desmentido, puesto que en 395 Trasíbulo será enviado por los atenienses en embajada a la ciudad beocia para establecer una alianza contra los espartanos[42].

Desde Tebas, Trasíbulo y sus hombres penetraron en el norte del Ática y lograron apoderarse de la fortaleza de Fileo, uno de los puestos avanzados que aseguraban la defensa militar del territorio ateniense. La toma de Fileo y la resistencia que como resultado se produjo constituyen el acto fundador de la leyenda trasibuliana, cuyo relato

circunstanciado hicieron Jenofonte y, tras él, Diodoro. Al conocer la toma de la fortaleza, los Treinta habrían enviado inmediatamente a un grupo de jóvenes combatientes, pero un acontecimiento milagroso habría salvado a los sitiados: una nevada —¡sí, nieve!— a principios del invierno en Ática[43], fenómeno inesperado en el cual Trasíbulo querrá ver un signo del favor de los dioses[44], obligó al ejército de los Treinta a retirarse e instalar su campamento a varios kilómetros al sudoeste de Fileo. Fue sin duda unas semanas más tarde cuando Trasíbulo y sus hombres atacaron de noche el campamento de los oligarcas en la llanura Lelantina. En las semanas que separan la toma de Fileo de la «sorpresa de Acarnas»[45], el coro de Trasíbulo se había reforzado con varios cientos de hombres, puesto que, de acuerdo con Jenofonte y Diodoro, entre setecientos y mil doscientos hombres en el bando de los demócratas participaron en la incursión nocturna[46]. El éxito de la misión fue espléndido, y ciento veinte hoplitas y tres caballeros de los Treinta encontraron la muerte. Trasíbulo no dejó de alzar un trofeo en el emplazamiento de la batalla, elevando así una simple incursión al rango de batalla fundadora, inaugurando la reconquista militar de Atenas.

En el relato que construirán de los acontecimientos, una vez restaurada la democracia, los atenienses cuidarán de distinguir claramente el primer grupo de hombres que resistiera heroicamente el asedio de Fileo del conjunto de los que habían participado en el asalto contra el campamento de los Treinta en Acarnas. Esquines indica en particular que, tras el restablecimiento de la democracia, el Consejo, a instigación de Arquino, llevó a cabo una investigación para determinar la identidad de los que habían sufrido el asedio de Fileo[47]. En la estela que recordaba su nombre, situada sobre uno de los muros del Metroón, en el centro del Ágora, hicieron grabar el siguiente epigrama: «Por su excelencia, el pueblo de los atenienses coronó a estos hombres que antaño, desafiando el peligro, fueron los primeros comprometidos con la destitución de un régimen basado en leyes injustas»[48]. Por decreto, los atenienses decidieron además financiar en su honor un sacrificio y unas ofrendas —ritos de los que se ignora en qué ocasión y con qué periodicidad se celebraban— y coronas a cada uno de ellos. El honor era modesto, pero el prestigio, considerable. La propia existencia de una investigación diligenciada por el Consejo indica la importancia que la ciudad otorgaba a la rigurosa delimitación de esta comunidad de combatientes tempranos[49].

El decreto cívico mencionado por Esquines se conoce por varios fragmentos de una larga inscripción hallados en el yacimiento del Ágora y publicados por primera vez en 1933 por Benjamin Meritt[50]. Esta consiste en una dedicatoria realizada por unos sesenta individuos,

cuyos nombres aparecen grabados y distribuidos según su pertenencia a las tribus atenienses en dos columnas, y probablemente situada bajo el epigrama citado por Esquines. Solo parecen haber sido grabados los nombres de los ciudadanos, como si metecos y esclavos hubieran sido excluidos de la comunidad dedicatoria[51]. Su presencia en los combates está, no obstante, confirmada por Esquines: cuando este último evoca a los «primeros hombres» que habrían contribuido a salvar la democracia, no hace distinción entre ciudadanos y no ciudadanos. Así pues, en torno al recuerdo del asedio de Fileo se había constituido una comunidad honorífica que reunía a hombres libres ciudadanos y no ciudadanos, aunque solo los primeros vieran cómo se recordaba el privilegio que les fuera concedido en 401. Hay por tanto que admitir que los hombres honrados por el decreto de Arquino no son exactamente los mismos que erigieron el monumento donde perduran los fragmentos de nuestra inscripción: entre las dos comunidades, los no ciudadanos, libres o no, fueron eclipsados. En definitiva, las jerarquías de estatus no se despliegan de forma homogénea y continua en el espacio social.

¿Cómo identificar a los cien héroes de Fileo? La tarea parece difícil, puesto que la estela solo ofrece el nombre completo de dos individuos. Se identifica en primer lugar a un tal Teocles, hijo de Lecio, del demo de Sunión[52]. Si bien el personaje es desconocido, su hijo, gran propietario de minas en Laurión[53], será célebre a mediados del siglo IV por haber donado nada menos que un ágora a su propio demo[54], lo que da fe de la pertenencia de la familia a la élite. A este personaje conviene añadir con total seguridad a dos hombres prometidos a un gran destino en Atenas: Arquino de Colia, en primer lugar, cuyo nombre puede ser reproducido en la estela, y de quien Demóstenes afirma que «ocupó Fileo», añadiendo que fue «después de los dioses, el principal artesano del retorno»[55]. La presencia de Arquino en Fileo se encuentra además confirmada por un autor del siglo III a. C., Cratipo, que lo incluye entre los setenta que, «desde Fileo», se alzaron contra la oligarquía[56]. En segundo lugar, Ánito, célebre por haber tomado parte en la acusación contra Sócrates en 399, también estuvo presente en Fileo[57]. Acaudalado, sería hijo de un tal Antemión, que consagró una estatua en la Acrópolis para conmemorar su paso de la categoría censitaria de los tetes a la de los hippeis, lo que indicaría una fortuna reciente. Poseedor de un taller de curtiduría en la ciudad —a semejanza de Cleofonte o Hipérbolo—, formaría parte de la categoría que los autores antiguos calificaban con el término poco halagador de demagoga[58]. Elegido estratega en 409, habría abusado de su función: Plutarco o Aristóteles le atribuyen incluso una invención poco halagüeña, la de haber corrompido a los jueces atenienses durante el

proceso por el ejercicio de su estrategia[59]. Pero sería un error reducirlo al estereotipo del demagogo vengativo. En 403, Ánito optó por una política de apaciguamiento: rechazó procesar a quienes se habían apoderado de sus bienes durante la guerra civil[60]. La Constitución de los atenienses no se equivoca, de hecho, al presentarlo como un hombre apegado a la patrios politeia, cercano al oligarca moderado Terámenes en 404[61].

A estos tres nombres, sin duda hay que añadir el de Ésimo. Si bien nada indica explícitamente que estuviera presente en Fileo, él conducirá la procesión hasta la Acrópolis durante la entrada en Atenas en septiembre u octubre de 403 y es poco probable que un lugar tan eminente fuera concedido a un hombre que se hubiera unido a la expedición a medio camino[62]. El personaje desempeñará en todo caso una función política de primer orden en las primeras décadas del siglo IV, puesto que será el embajador de la ciudad durante la paz del rey en 386[63] y participará activamente en la reconstitución de la potencia ateniense al ser designado como embajador en Quíos en 384[64] y en Metimna en 378-377[65].

Fuera de estos cuatro personajes, cuesta identificar con precisión los contornos de la comunidad de los hombres de Fileo. Entre los oradores del siglo IV, numerosos individuos son alabados por haber «traído» al pueblo «desde Fileo» (apo Phulês). Entre ellos, resulta difícil distinguir a quienes fueron asediados en la fortaleza de quienes, al contrario, solo combatieron en Acarnas. Así, por ejemplo, Trasíbulo de Colito[66], Atrómeto, el padre del orador Esquines[67], o Ergocles[68]. Un episodio relatado por Lisias da fe de los conflictos que surgieron entre los hombres de Fileo y aquellos cuya llegada, posterior al asedio de la fortaleza, se presentaba como una adhesión oportunista. Se refiere a un tal Agorato, perseguido en 402 por el litigante de un discurso de Lisias por haber causado bajo el régimen de los Treinta la muerte de su propio primo, Dionisodoro. El orador hace un retrato acusador de su adversario, cuyas sucesivas traiciones denuncia: tras haber quizás participado en el complot que condujo a la muerte de Prínico en 411[69], una de las figuras principales de la oligarquía de los Cuatrocientos, se habría puesto al servicio de los Treinta desde los primeros meses del régimen, llegando incluso a denunciar a los miembros de una conjura, compuesta por antiguos estrategas y trierarcas, que pretendía restaurar la democracia. Después, cambiando de nuevo de bando, habría acudido a Fileo, adonde habían huido varios de los ciudadanos que acababa de denunciar. En cuanto lo vieron, estos combatientes lo habrían detenido y, cuando se disponían a ejecutarlo[70], Ánito, designado estratega por la tropa, se lo habría impedido. Pese a esta protección providencial, Agorato tuvo que

mantenerse separado del resto de la tropa: «Todo el mundo se apartaba de él como de un maldito»[71], afirma el litigante. Aunque nada permita acreditar la totalidad del relato, acusatorio, del litigante, este al menos da fe de las tensiones que desgarraban la tropa de Trasíbulo desde las primeras semanas de su formación.

En el transcurso de su diatriba, el orador aborda en varias ocasiones los orígenes supuestamente serviles de Agorato, a quien califica de «esclavo hijo de esclavos»[72]. El estatus de Agorato es más incierto de lo que el orador hace entender: tal vez fuera en realidad no un esclavo, sino un liberto o un extranjero recientemente convertido en ciudadano. Pero no tiene mayor importancia, la presencia de Agorato en Acarnas recuerda un hecho crucial: si bien los hombres mejor identificados de la expedición pertenecen a la élite ciudadana, evidentemente no constituyen su mayoría. Al contrario, todo parece indicar el carácter cuando menos heteróclito de la tropa de Trasíbulo desde sus orígenes. Si admitimos que los no ciudadanos no eran mayoritarios entre los primeros combatientes de Fileo, hay que añadir a la escena a muchos ciudadanos pobres, campesinos no propietarios o pequeños artesanos de la ciudad de Atenas, que pretendían defender el régimen democrático.

El coro ampliado del Pireo

Tras la victoria de Acarnas, Trasíbulo y sus hombres se dirigieron al Pireo, al que llegaron en menos de cinco días[73]. El enfrentamiento militar se concentró entonces en dos momentos. Los exiliados lograron en primer lugar apoderarse de la colina de Muniquia, que domina el puerto del Pireo. El lugar era altamente estratégico, pues condenaba al ejército de los Treinta, claramente superior en tamaño, a atacar la posición desde la llanura del Pireo, haciendo ineficaz el uso de armas a distancia. Al cabo de un combate «largo y violento»[74], en el transcurso del cual Critias halló la muerte, los Treinta no lograron tomar la colina de Muniquia. Esta victoria, decisiva, habría convencido a una gran masa de atenienses, hasta el momento a la expectativa, de unirse en el Pireo al bando de los demócratas[75].

El ejército de Trasíbulo cambió entonces de naturaleza por segunda vez, en esta ocasión incorporando en su seno no solo a nuevos exiliados de la ciudad, antiguos miembros de los Tres Mil, sino también a la población heterogénea de los habitantes del Pireo.

Muchos ciudadanos habían sido obligados por los Treinta a dejar la ciudad por no participar en el régimen de los Tres Mil[76]. A estos exiliados forzosos se unieron también muchos oportunistas a los que Lisias alude abucheando a quienes «se unieron al ver a los de Fileo tener éxito en su empresa»[77] o, más concretamente, esos «hombres a los que solo el azar ha implicado en los acontecimientos del Pireo y que estaban de corazón con la gente de la ciudad»[78]. Así sucede con el misterioso Formisio, antiguo partidario de Terámenes, que tratará de imponer una nueva constitución una vez reconquistada la Ciudad[79]. Según ciertos alegatos de Lisias, la integración en el seno del ejército de Trasíbulo de esos prosélitos de última hora constituiría un auténtico punto de inflexión. Algunos oligarcas, reintegrados en la ciudad a bajo costo, habrían subvertido la dimensión democrática de la gesta trasibuliana, que habría vivido aquí el final de su momento heroico. Otro paralelismo surge espontáneamente si pensamos en la instalación del «gobierno» del general De Gaulle en Argel en junio de 1943. La adhesión de toda una parte de las élites administrativas y económicas que hasta entonces apoyaba al régimen de Vichy significó, para muchos combatientes, el fin de la «revolución de la Resistencia»[80]. Del mismo modo, ¿no tendrían algunos de los soldados de Trasíbulo la sensación de que la integración de los prosélitos del Pireo desnaturalizaba el alma de la expedición?

Para identificar los contornos del coro del Pireo, conviene sobre todo analizar el lugar que ocupan en su seno los no ciudadanos, ya sean metecos o esclavos. La empresa de Trasíbulo se debatía entre dos exigencias contradictorias. La necesidad de reunir al conjunto de la comunidad cívica chocaba con la parte creciente, en el grupo de combate, de no ciudadanos. Porque en el momento mismo en que se unían a ella los miembros de los Tres Mil que habían tardado en romper con los Treinta, la tropa veía afluir hacia ella a una enorme masa de partisanos, donde los ciudadanos pobres se codeaban con numerosos esclavos y metecos. Eran «muchos y de todas condiciones», indica Jenofonte a propósito del ejército democrático del Pireo[81]. Su contribución a la victoria fue decisiva: fueron estos hombres quienes, tras las estrechas líneas de hoplitas, muy inferiores en número a las de los Treinta, formaron los contingentes de honderos y peltastas que provocaron la derrota del ejército oligárquico en Muniquia[82]. Así pues, en 403, fueron en parte esclavos y metecos quienes, en el Pireo, encarnaron el dêmos ateniense en lucha.

La participación de estos no ciudadanos en el ejército de Trasíbulo está probada por un decreto del año 401/400 por el cual los atenienses, a instigación del propio Trasíbulo, concedieron honores a los extranjeros y los esclavos que habían participado en los combates

junto a los demócratas. El texto es fragmentario y las reproducciones que se imponen no han dejado de suscitar importantes debates. No obstante, a partir de la investigación sistemática que Michael Osborne dedicó a los decretos atenienses de concesión de la ciudadanía, se ha alcanzado progresivamente un consenso entre los epigrafistas de la Atenas clásica para reproducir las nueve primeras líneas de la inscripción de la forma siguiente[83]:

Lisíades era secretario. Xeneneto era arconte. Complació al Consejo y al pueblo, la tribu Hipopóntide ejercía la pritanía, Lisíades era secretario. Demófilo era epístata. Trasíbulo propuso. Para que los xenoi (no atenienses) que participaron en el regreso desde Fileo o que se unieron a los que regresaron al Pireo recibieran dignos agradecimientos, los atenienses decidieron otorgarles la ciudadanía a ellos y a sus descendientes y repartirlos de inmediato entre las diez tribus. Que los magistrados les apliquen las mismas leyes que se aplican a los demás atenienses. En cuanto a aquellos que se unieron más tarde, que combatieron a nuestro lado en la batalla de Muniquia, liberaron el Pireo y estuvieron presentes junto al pueblo cuando tuvieron lugar las convenciones de reconciliación e hicieron lo que se les ordenaba, a esos, que se les conceda la isotelia, si viven en Atenas, y el derecho de contraer matrimonio legal, como los atenienses.[84]

Seguidamente, estaban grabadas tres listas de nombres repartidos en función de su pertenencia a las tribus atenienses: la primera, que enumera a los hombres que regresaron de Fileo, debía de contener entre setenta y noventa nombres[85]; la segunda, que agrupaba a los combatientes de la batalla de Muniquia[86], en torno a doscientos noventa individuos; la tercera lista, con unos quinientos ochenta nombres, enumeraba a quienes habían estado presentes en el Pireo[87] y se habían unido al ejército de Trasíbulo después de la batalla decisiva. Esta lista revela el formidable crecimiento del ejército de Trasíbulo desde la toma de Fileo, pero eso no es lo esencial. Sobre todo da fe de la considerable parte que tomaron los no ciudadanos, de muy distintos oficios en el combate. La antroponimia sugiere de hecho que en su seno se encontraban no solo extranjeros residentes en Atenas, sino también numerosos esclavos[88].

El decreto no se parece en nada a otros decretos de concesión de la nacionalidad. Y por una buena razón: los atenienses no decidían conceder la nacionalidad a una comunidad claramente delimitada, a

semejanza de los samios o los plateos, que habían mostrado su fidelidad a Atenas, o a un benefactor de la ciudad, como se hará habitual a lo largo del siglo IV. Pretendían recompensar a dos categorías de individuos, claramente diferenciadas, a quienes se otorgaban derechos y honores específicos, pero que igualmente debían entrar en el sistema de las tribus clistenianas. Así pues, los extranjeros que se habían unido al ejército de Trasíbulo en Fileo durante el invierno de 404-403, ya fuera antes del asedio de los Treinta o en el camino que llevaba de Fileo al Pireo, obtenían la nacionalidad y debían entrar en una de las diez tribus clistenianas, pero no en un demo o una fratría. A estos hombres se aplicarían las «mismas leyes que se aplican a los demás atenienses». A los que se habían unido «más tarde» (husteron), ya hubieran combatido solo en la batalla de Muniquia, ya hubieran estado junto a los atenienses en la reconciliación en el Pireo, solo se les concedía el privilegio fiscal de la isotelia y la engguêsis [89]. Este último término hay que entenderlo como «el derecho de aliarse con un miembro de esta comunidad (la de los atenienses) y de tener hijos legítimos». Así pues, estos no ciudadanos isótelos, en adelante integrados en las tribus, pueden casar a su hija con un ateniense para que engendre hijos legítimos y ciudadanos, al igual que pueden recibir a una ateniense como esposa y por tanto «engendrar ellos mismos por ese matrimonio hijos legítimos y atenienses»[90]. Conviene medir el carácter excepcional de un privilegio que distinguía a esta comunidad honorífica del conjunto de metecos presentes en Atenas. Mientras que la ley de Pericles, que solo garantizaba la ciudadanía a los hijos e hijas de los ciudadanos, acababa de ser solemnemente reinstaurada en 403, y que los atenienses no tardarían en llegar al extremo de prohibir todo matrimonio entre un ateniense y una no ciudadana[91], los combatientes tenían la posibilidad de integrar a sus descendientes en la comunidad cívica.

Es probable que el decreto de Trasíbulo fuera completado por otra medida. En su Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios, Lisias hace referencia a una decisión que se remonta sin duda al año 401/400 y concierne a los extranjeros muertos en los combates del Pireo:

Así pues, los combates del Pireo valen a nuestros héroes la admiración de todos los hombres. Pero también debemos alabanzas a los extranjeros que yacen en esta tumba. Venidos al rescate del pueblo, combatieron por nuestra salvación y, persuadidos de que el valor hace las veces de patria, acabaron gloriosamente sus días. Por eso la ciudad

les guardó luto, les celebró funerales públicos y les concedió para la eternidad los mismo honores que a los ciudadanos.[92]

El orador evoca explícitamente la situación de los extranjeros que combatieron en el ejército del Pireo. Estos se benefician del mismo honor que los ciudadanos, puesto que su memoria es honrada dentro el cementerio público (dêmosion sêma). El orador insiste en el alcance del privilegio: se trata de un honor considerable, sin precedentes en el siglo V, que tal vez haya que concebir como la consecuencia indirecta de la integración de esos isótelos en el marco de las tribus.

Hasta a los esclavos: la promesa de Trasíbulo

La decisión de 401/400 venía a cerrar una secuencia en el transcurso de la cual el estatus de los combatientes de Trasíbulo había sido objeto de un crudo debate entre los atenienses una vez restablecida la democracia. La experiencia del combate había subvertido profundamente, desde el episodio samio de 411, la isomorfia teórica entre la comunidad combatiente y la comunidad cívica. ¿Qué actitud, entonces, adoptar con respecto a todos los no ciudadanos que habían mostrado su apoyo al régimen democrático, cuando muchos ciudadanos habían permanecido pasivos o, peor aún, habían apoyado a los Treinta? En 403, Trasíbulo había propuesto la concesión de la ciudadanía a todos los combatientes del Pireo, ya fueran metecos o incluso esclavos. La Constitución de los atenienses precisa que Trasíbulo quería otorgar la ciudadanía «a todos los que habían vuelto del Pireo, cuando era manifiesto que algunos de ellos eran esclavos»[93], pero había fracasado a causa de un procedimiento de ilegalidad (graphê paranomon) abierto por Arquino. Según la Vida de los diez oradores de Plutarco, la Asamblea habría votado incluso la concesión de la ciudadanía a Lisias, antes de que Arquino atacase la proposición del estratega[94].

Midamos el carácter revolucionario de la propuesta de Trasíbulo. Cual un nuevo Clístenes, Trasíbulo pretendía nada menos que redefinir los contornos del cuerpo cívico mediante una incorporación masiva de esclavos y extranjeros. El decreto de 401 sugiere que afectaba a unos mil hombres aproximadamente. Esta cifra dista de ser despreciable si la relacionamos con la coyuntura democrática ateniense a finales del

siglo V. Diezmada por la peste de 429 y por la acumulación de derrotas militares desde la dramática expedición de Sicilia en 415-413, la comunidad cívica no contaba sin duda con más de doscientos mil hombres, por lo que el proyecto de Trasíbulo consistía en una renovación del 5% de la población ciudadana.

Encontramos un eco de esta sorprendente iniciativa en las palabras que Jenofonte pone en boca de Terámenes en 403, figura de la moderación política por excelencia, pero que apunta indudablemente, como por anticipación, a la propuesta de Trasíbulo.

Por mi parte, Critias, nunca he dejado de luchar contra quienes consideran que no puede haber buena democracia hasta que los esclavos y quienes, por miseria, venderían su patria por un dracma participen en el poder; por otra parte, soy un adversario constante de quienes piensan que no puede constituirse una buena oligarquía hasta que hayan reducido la ciudad a sufrir la tiranía de unos pocos.[95]

Sin duda Jenofonte pone en boca de Terámenes los argumentos de Arquino en contra de la propuesta de Trasíbulo[96]. Las palabras de Terámenes, en todo caso, son perturbadoras: habría existido, pues, un concepto radical de democracia que implicase «el levantamiento de todas las exclusiones», y la democracia contendría la potencialidad de una extensión radical del privilegio de la ciudadanía. Dêmokratia ya no designaría el conjunto de los derechos de una comunidad aún más igualitaria por el hecho de que su poder se base en la dominación de los otros (las mujeres, los metecos o los esclavos), sino que sería el nombre de una promesa, la de la abolición de todas esas relaciones de dominación. La concesión de la ciudadanía a los esclavos, tal como Trasíbulo la defendía, no sería entonces más que la consecuencia del gesto fundador del régimen democrático, la extensión de los derechos políticos más allá de los círculos estrechos de la élite social. En otras palabras, la disociación entre los derechos políticos y la capacidad censitaria, en los propios cimientos de la reforma clisteniana, revelaría la auténtica naturaleza del régimen democrático, monstruosa según sus detractores en tanto en cuanto podía implicar la participación política de los esclavos[97].

Tal vez sea aventurado querer interpretar aquí lo que sería un concepto específicamente trasibuliano de la democracia. Al fin y al cabo, la propuesta del estratega solo pretendía recompensar a los

defensores del régimen democrático, y no abrir indefinidamente la ciudadanía hasta a los esclavos; y argüiremos con razón que se nos presenta desde el punto de vista de la condena por sus adversarios, que lo acusan de destruir los propios cimientos del orden cívico. Sin duda… Al menos podemos observar que el discurso de Trasíbulo frente a sus hombres antes de la batalla de Muniquia ya defendía un concepto ampliado de la comunidad cívica. Escuchemos al chorodidaskalos frente a su propio coro:

Adelante, muchachos, tenéis que comportaros de tal modo que cada uno de vosotros se sienta el principal artesano de la victoria. Es ella quien, si el dios lo quiere, va a devolvernos hoy nuestra patria, nuestras moradas, nuestra libertad, nuestros honores y, a quienes los tengan, sus hijos y sus mujeres.[98]

Trasíbulo exhorta de forma individual a cada combatiente a defender la patria (patris), la familia (oikos), la libertad (eleutheria) y el honor (timê), o, dicho de otro modo, a salvaguardar la ciudad democrática como si de su propio oikos se tratase. A través de esta invocación compleja, Trasíbulo exalta sin duda alguna «la reivindicación de una identidad colectiva vinculada, por estar enraizada en él, a un territorio, como la libertad ateniense lo había estado desde Solón al Ática»[99] y, en ese sentido, se presenta como una oración fúnebre por anticipación que se conecta, mediante la pluma de Jenofonte, con la oración fúnebre de Pericles. Pero la situación es cuando menos paradójica: calificándolos de ciudadanos, Trasíbulo se dirige aquí de facto a atenienses, extranjeros y esclavos, y su discurso también pretende camuflar el carácter heterogéneo de su tropa integrando en la comunidad cívica, aunque no sea más que en el plano del discurso, al conjunto de los combatientes más allá de sus diferencias de estatus.

La ciudad y sus fronteras: vuelta al orden

Pero el proyecto de Trasíbulo estaba abocado al fracaso. El decreto de 401/400, sin dejar de proporcionar un testimonio excepcional sobre la composición del ejército de los demócratas, lo demuestra, puesto que no otorgaba la ciudadanía al conjunto de los no ciudadanos presentes en el Pireo, sino solo a los combatientes de Fileo. Y es que a este

concepto inclusivo de la comunidad cívica se oponía el de Arquino que, fiel a Terámenes en este sentido, se negaba a que la ciudadanía pudiera concederse a no atenienses de nacimiento. Arquino prevaleció y la propuesta de Trasíbulo fue rechazada por los atenienses. Al negarse a integrar en el cuerpo cívico al millar de combatientes extranjeros del ejército de Trasíbulo, el cuerpo cívico que, en ese mismo momento, reinstauraba la ley de Pericles sobre la ciudadanía, afirmaba la intransigencia de sus fronteras.

El debate solo tuvo lugar entre los atenienses después de que las instituciones democráticas fueran restauradas, en el otoño de 403. Ahora bien, el coro de Trasíbulo, una vez franqueadas las murallas de la ciudad, ya no tenía gran cosa que ver con la tropa del Pireo, puesto que había integrado en su seno al conjunto de los Tres Mil que habían permanecido en la ciudad y apoyado a los Treinta. Una vez de vuelta entre sus muros, la comunidad cívica recuperaba su forma tradicional, y las distinciones de estatus dentro del cuerpo cívico, provisionalmente neutralizadas en el seno del variopinto ejército de Trasíbulo, recobraban plenos derechos. La nueva fundación del régimen democrático procedió en este sentido de una doble exclusión: la numéricamente irrisoria de los Treinta y de los Diez, expulsados de la comunidad y cuyos crímenes eran (en parte) imprescriptibles, y la de todos los metecos y esclavos que habían participado en el restablecimiento de la democracia y a quienes se negaba la integración en el cuerpo cívico.

En el transcurso de sus alegatos, los oradores del siglo IV no dejarán de dirigirse a los jueces de los tribunales haciendo referencia al momento en que estos últimos habían «vuelto del Pireo»[100], como si la ciudad, en su globalidad y su abstracción, nunca hubiera dejado de estar junto a los hombres de Trasíbulo. Este tópico de la retórica cívica no debe inducir a error. Si bien los hombres del Pireo calificaban por metonimia al conjunto del dêmos ateniense, esta identificación tenía forma de doble negación: por una parte, permitía silenciar la integración, en su seno, de quienes habían apoyado hasta el final a los Treinta quedándose en la ciudad; por otra, hacía olvidar el debate crucial que había cruzado la ciudad en torno al lugar de los metecos y los esclavos en el nuevo orden cívico.

*

Desde el asedio de Fileo, en el invierno de 404, hasta el ascenso a la Acrópolis en el otoño del año siguiente, varias comunidades combatientes al mando de Trasíbulo se habían sucedido, reconstituyendo poco a poco, como en sucesivas aureolas, el conjunto de la comunidad ateniense. El manto de la ciudad —retomando la imagen platónica—, no obstante, estaba lejos de ser liso y homogéneo tras la guerra civil. Desgarrado y remendado, se le seguían viendo las costuras y la vida política de los primeros años del siglo IV las haría resurgir periódicamente.

El recuerdo de los acontecimientos, sobre todo, estará lejos de ser uniforme entre los atenienses: distintos relatos coexistirán y se contradirán, dando lugar, tras la guerra civil, a un conflicto de las memorias antes de que se imponga, en el transcurso del siglo IV, un relato cívico unívoco. Todo indica que Trasíbulo intentó, una vez restaurada la democracia, poner en escena el recuerdo de su epopeya en 404-403. Lisias evocaría así, poco después de su muerte, la arrogancia del estratega que seguía reprochando a los atenienses su comportamiento durante la stasis. Y hemos visto que el estratega se esforzó por mantener el recuerdo de su acción en los propios emplazamientos de sus hazañas, erigiendo un trofeo en el campo de batalla y dedicando las dos estatuas de Tebas. Con todo, al igual que no logró imponerse duraderamente en la vida política después de 403, Trasíbulo perdió la batalla de la historia y la memoria siendo incapaz de imponer su propio relato de los acontecimientos en Atenas, y, con total seguridad, esto es lo que explica en definitiva su eclipse en las fuentes antiguas. Todo indica, al contrario, que otro coro se llevó la victoria, hasta el punto de reconstruir en su provecho el relato de los acontecimientos de 403, al que está vinculado el nombre de Arquino.

CAPÍTULO 3

Arquino o la victoria de los «moderados»

A su regreso a la ciudad en octubre de 403, los demócratas victoriosos hicieron gala de una gran moderación: es bien sabido. Los dos bandos juraron solemnemente «no recordar los males» o, más concretamente, «no guardar rencor alguno»[1], un mandato a menudo considerado como una de las primeras amnistías de la historia[2]. Amnistía, no amnesia:

Nicole Loraux, en un célebre libro, mostró que ese juramento correspondía a una forma paradójica de recuerdo, un recuerdo negado o, dicho de otro modo, un olvido memorable[3]. Para conjurar el horrible espectro de la guerra civil, los demócratas habrían elegido olvidar y, en cierto modo, recordar que debían olvidar ese episodio traumático[4]. Nicole Loraux ve en ello una decisión eminentemente política, retomando la propia formulación de la Constitución de los atenienses a propósito de la amnistía de 403: «Parece que [los atenienses] hayan usado sus desgracias pasadas de la forma más bella y más política (politikotata)»[5]. Y es que lo político, para la historiadora, se identifica a la vez con el conflicto y su necesaria inhibición. El juramento de olvido de 403 ofrece un resumen estremecedor, en el sentido en que promueve la inhibición activa de la guerra civil y, al mismo tiempo, exhibe su rastro, como un miembro amputado atrae todas las miradas.

Este capítulo toma como punto de partida una de las grandes figuras de la guerra civil ateniense, Arquino, resistente temprano contra los Treinta y principal artesano de la reconciliación en 403. Mediante un extraño recurso al estado de excepción, Arquino se esforzó por volver a fundar la legalidad ateniense y por marcar la permanencia de la comunidad más allá de las vicisitudes de la guerra civil. Infatigable promotor de una ciudad reunificada, logró unir en torno a su proyecto a dos grupos de evolución simétrica: por una parte, todos los demócratas que, tras haber luchado contra los Treinta, no por ello deseaban abrir el cuerpo cívico a nuevos miembros, aun meritorios; por otra, toda la gente de la ciudad dispuesta a cooperar con la democracia restaurada, a imagen de Rinón, fascinante «veleta» que se presenta, en múltiples aspectos, como el alter ego de Arquino en el bando de los oligarcas. Tras haberse opuesto violentamente unos a otros durante la guerra civil, estos hombres aceptaron fundirse en un único coro, danzando al unísono en una ciudad aparentemente en paz.

Esta visión irénica requiere, no obstante, ser puesta en perspectiva a la luz de los violentos sobresaltos que sufrió el proceso de reconciliación. Lejos de imponerse como una evidencia, la reconciliación fue de la mano del mantenimiento de fuertes conflictos políticos, de los que da fe una sorprendente floración de procesos entre 403 y 399, recogidos a la vez por numerosos alegatos judiciales y por fuentes epigráficas extraordinarias, maldiciones (katadesmoi) grabadas en tablillas de plomo y enterradas en el suelo. Estos enfrentamientos resultaron ser manifiestamente ventajosos para los «moderados» de ambos bandos, que lograron, en ese momento, prevalecer en la Asamblea y ante los tribunales y, más adelante, imponer su versión de la historia en la ciudad.

Y es que esta victoria tuvo una traducción historiográfica. Ya perceptible en algunos alegatos de Lisias, la «visión de los vencedores» quedó definitivamente formalizada en la Constitución de los atenienses de Pseudo Aristóteles, poco después de 335 a. C. Descubierto fortuitamente en un papiro en Egipto y editado por primera vez en 1891, este famoso tratado comienza con una historia de las diferentes (r)evoluciones (metabolai) constitucionales desde los orígenes de la ciudad hasta 403[6]. El relato exhaustivo de la reconciliación ateniense ocupa un lugar destacado (capítulos 39-61); pone en escena, por una parte, a unos demócratas que no habrían buscado vengarse en modo alguno y, por otra, a unos oligarcas que los habrían recibido con los brazos abiertos. Esta encantadora representación puede ser equilibrada por otras fuentes contemporáneas y, en particular, por el testimonio de Jenofonte —él mismo actor de la guerra civil en el bando de la oligarquía—[7] y por fragmentos de comedias representadas después de la restauración democrática.

Será entonces el momento de volver a abordar la hipótesis formulada por Nicole Loraux: sin duda no era «la ciudad» la que inhibía el conflicto, sino ciertos grupos, perfectamente identificables en su seno, que tenían interés en promover este olvido activo, aun a costa de imponerlo a los demás con una violencia cierta.

La Atenas reconciliada de Arquino

En la memoria ateniense de la guerra civil, Arquino ocupa un lugar destacado. A mediados del siglo IV, no solo pasaba por ser uno de «los que trajeron al pueblo» a la ciudad, sino que se veía incluso elevado al nivel de Trasíbulo[8]. Lo que es más, Arquino llegaba en ocasiones a eclipsar a este último, cuya memoria fue ensombrecida en la década de 390[9]. No contento con hacer de Arquino uno de los que «habían ocupado Fileo», el orador Demóstenes añadía, con demostrada exageración, que este fue «después de los dioses, el principal artesano del retorno»[10]: el nombre de Trasíbulo ya ni siquiera se mencionaba. A este respecto, el acuerdo entre Esquines y Demóstenes destaca más todavía porque ninguno de los dos oradores dejaba nunca de oponerse a la menor ocasión[11]. Y el retrato de Arquino es igualmente halagüeño en los círculos filosóficos atenienses. La Constitución de los atenienses lo ensalza por su acción pacificadora: «En esto, Arquino parece haber actuado políticamente de la mejor manera (politeusasthai kalôs)»[12].

A semejanza de tantas otras figuras de la Antigüedad, Arquino es para nosotros una silueta evanescente. Cuando se dignan a interesarse por él, los autores antiguos despachan su caso en unas líneas para retratarlo de forma ciertamente halagadora, pero sin nada que destaque. Demóstenes ilustra esta tendencia hasta la caricatura: «Como político y como estratega, [Arquino] llevó a cabo muchas y grandes cosas»[13]. Más allá de los elogios acordados, a los historiadores les cuesta señalar en Arquino el menor rasgo sobresaliente. ¿Acaso nos sorprende? ¿No se trata de un drama común a todos los «hombres del medio», demasiado insípidos para polarizar emociones fuertes —tanto positivas como negativas— y, por ende, incapaces de hacer surgir una tradición biográfica como es debido?

Sin embargo, si hacemos el esfuerzo de cotejar todas la fuentes disponibles, las distintas piezas del puzle encajan para formar la imagen de un personaje mucho menos anodino de los esperado: poseedor de un concepto firme de la comunidad cívica y dispuesto a recurrir a la violencia para imponer su punto de vista, Arquino merece, en ciertos sentidos, relacionarse con los «centristas autoritarios» que, tras la caída de Robespierre, tomaron el poder en la Francia de Termidor. Alianzas políticas contra natura, violencia ejercida contra los «extremistas» y promoción activa del olvido: todos ellos rasgos que resuenan singularmente con el proyecto de Arquino[14].

Arquino antes de 404

Antes incluso de que estalle la guerra civil, Arquino ya se había forjado un nombre en la ciudad, muy a su pesar: pertenecía a esos políticos ridiculizados en el teatro, a quienes las fuentes antiguas llamarán komodoumenoi («aquellos que son objeto de mofa»). Varios poetas cómicos lo habían atacado por haber propuesto reducir su salario mientras estaba al cargo del tesoro público. A él aludiría, en particular, en 405 a. C., este pasaje de Las ranas de Aristófanes:

Que ceda el sitio a nuestros coros […] aquel que, siendo orador, rebaja el salario de los poetas por haber sido objeto de mofa durante los ritos ancestrales en honor de Dioniso.[15]

A través de la voz del jefe del coro, Arquino se veía así expulsado del círculo de los iniciados que acompañaban, en la obra, a Dioniso a los Infiernos, y que representaba, en miniatura, a la comunidad ateniense en su totalidad. Así pues, el político se encontraba simbólicamente desterrado, del mismo modo que los magistrados corruptos y todos aquellos que, «en lugar de disolver la sedición enemiga (stasin echtran) y de ser complacientes para con los ciudadanos, aviva[n] el fuego en [su] interés personal». Y el jefe del coro concluye: «A esos, les digo, les redigo, les vuelvo a decir muy alto que cedan el sitio a los coros de los mistes»[16].

Por consiguiente, ¿hay que ver en Arquino a uno de esos demócratas radicales que Aristófanes estigmatizaba y de quienes quería purgar la ciudad, a juzgar por su Lisístrata?[17]. No es seguro. La Constitución de los atenienses lo presenta inicialmente como uno de los «jefes del pueblo», para después retratarlo como hombre moderado, apegado a la constitución de sus ancestros: tras la derrota de Egospótamos en 405 a. C., «los demócratas buscaban conservar la democracia; los notables que formaban parte de las hetarías [sociedades secretas] y los desterrados que habían vuelto tras la paz querían la oligarquía; los que no formaban parte de ninguna hetaría y que, de hecho, no parecían inferiores a cualquier otro ciudadano buscaban el régimen político ancestral (patrios politeia). Entre ellos estaban Arquino, Ánito, Clitofonte, Formisio y muchos otros, pero a su cabeza estaba sobre todo Terámenes»[18]. El tratado aristotélico hace por tanto de Arquino, antes incluso del comienzo de la guerra civil en 404, el promotor de un régimen equilibrado, a equidistancia de los extremistas de ambos bandos: en una palabra, justo en medio.

Sin duda alguna, esta reconstrucción resulta sospechosa. Por una parte, pretende rehabilitar la polémica figura de Terámenes rodeándola de otros personajes de reputación menos escandalosa, como Arquino[19]; por otra, implica la existencia de un «tercer partido» en la Atenas de finales del siglo V, algo que las fuentes contemporáneas están lejos de confirmar[20]. Pese a ello, este capítulo aboga por dar una validez parcial a las palabras de la Constitución de los atenienses. Si bien nunca existió un «partido moderado» de línea política definida y composición estable, sigue siendo posible identificar, tras la guerra civil, la coalición temporal de los atenienses de la Ciudad y del Pireo en torno a un concepto compartido de la comunidad. Arquino fue una de sus figuras de pro, como demuestra su recorrido tras la reconciliación.

Si bien acompañó a Trasíbulo a Fileo y ocupó plenamente su rango en la resistencia militar contra los Treinta, Arquino desempeñó una función primordial después del regreso de los demócratas a la ciudad. Participó sin lugar a dudas en el gobierno interino, compuesto por veinte hombres designados para velar por la comunidad hasta que un nuevo cuerpo legal fuera establecido[21]. En esos tiempos de agitación, Arquino parece haber perseguido un único propósito: afirmar la continuidad de la ciudad más allá de las divisiones inducidas por la guerra civil. Continuidad institucional, en primer lugar, puesto que se permitió a los magistrados nombrados bajo la oligarquía que rindieran cuentas bajo la democracia, como si nada hubiera ocurrido; continuidad financiera, seguidamente, en la medida en que el dinero tomado por los oligarcas para la lucha contra los demócratas del Pireo fue finalmente reembolsado por todos los atenienses; continuidad religiosa, por último, puesto que se decidió hacer común a ambos bandos el santuario de Eleusis, aun cuando los eleusinos hubieran sido masacrados por los Treinta, con la complicidad de la gente de la Ciudad[22].

Según el autor de la Constitución de los Atenienses, Arquino habría sido el principal artesano de esta política voluntarista. Tal vez incluso fuera su heraldo. El término debe entenderse aquí en sentido literal: es posible, en efecto, que Arquino fuera elegido en 403 para pronunciar la oración fúnebre en honor de los atenienses muertos en el transcurso del año[23]. En el Menexeno —un diálogo platónico que supuestamente transcurre entre 403 y 399 a. C.[24]—, Sócrates afirma que se valora a Arquino (o Dión) para pronunciar el discurso de transición al día siguiente[25], y la tradición tardía lo presenta como el autor de una oración fúnebre, al mismo nivel que Tucídides y Lisias[26]. Que Arquino fuera designado en 403 para esta tarea honorífica —que consistía, mediante el elogio de los muertos, en ensalzar la gloria de Atenas— es una hipótesis seductora, aunque imposible de demostrar. Habría sido la ocasión soñada de celebrar la reunificación de la ciudad, llorando a los muertos caídos en ambos bandos. Más que considerar al gobierno oligárquico como un cuerpo extraño en la historia de Atenas —al modo en que los gaullistas no dejaron de recalcar que el régimen de Vichy «no era Francia»—, Arquino parece haber trazado un guion entre el antes y el después de 403.

Sin embargo, esta solución no se impuso sin dificultades. Muy al contrario, exigió, para verse coronada por el éxito, el ejercicio de cierta violencia. La tradición atribuye a Arquino varias medidas de excepción destinadas a evitar el retorno a la stasis[27]. La que más conmoción causó fue sin duda la condena sumaria de uno de los demócratas que habían vuelto del Pireo y que había osado «guardar rencor», contraviniendo el juramento de amnistía. Si bien esta ejecución se llevó a cabo con el aval del Consejo, se trataba de una decisión si no ilegal, al menos extraordinaria. En muchos sentidos, esta ejecución expeditiva merece ser comparada con las condenas extrajudiciales efectuadas bajo los Treinta, y después los Diez, igualmente de acuerdo con el Consejo[28]. El autor de la Constitución de los atenienses no oculta que esa ejecución sin juicio pretendía meter en vereda, mediante el terror, a los demócratas recalcitrantes: «Después de su muerte, ya nadie volvió a reprochar el pasado»[29].

Esta política voluntarista se tradujo también en el momento del pago de las deudas de la guerra civil. Mientras las convenciones estipulaban formalmente que el reembolso de las sumas prestadas a ambos campos se asumiría separadamente[30], los atenienses decidieron que el pago se efectuaría sin tener en cuenta las divisiones políticas anteriores. Así pues, los demócratas reembolsaron, en parte, el dinero que se había prestado a los oligarcas para luchar contra ellos. Fuera quien fuese su iniciador, esta medida derogatoria era sin la menor duda sorprendente, chocante incluso[31]. En efecto, contravenía un compromiso escrito cuya fuerza ejecutoria no era a priori menor que la del juramento de amnistía, prestado oralmente por todos los ciudadanos[32]. Nadie se atrevió, no obstante, a denunciar ante los tribunales esta infracción manifiesta del tratado de reconciliación, que pasó a la posteridad como el símbolo mismo de la sabiduría ateniense[33].

Estos pequeños arreglos con la legalidad hallaron igualmente una traducción judicial en la iniciativa de Arquino, que propuso una ley que prohibía «guardar rencor» so pena, para el acusador, de encontrarse en una posición jurídica desfavorable: el individuo acusado podía oponer una «excepción» (paragraphê) que lo hacía ser considerado como solicitante y le permitía ser el primero en hablar ante el tribunal[34]; lo que es más, en caso de absolución, el acusador se veía obligado a pagar una importante multa (la epobelia), equivalente a la sexta parte de la cantidad en litigio[35].

Ejecución sin juicio en toda regla, no respeto de las convenciones escritas, inversión del curso normal del procedimiento judicial: para suturar el desgarro abierto de la guerra civil, Arquino y sus allegados parecen haber promovido una especie de estado de excepción[36]. Todo transcurre como si hubiera sido necesario mantener durante un tiempo la situación extraordinaria característica de la guerra civil y del gobierno «terrorista» de los Treinta. ¿Hay que ver entonces en esta secuencia la prueba de la continuidad subterránea entre estado de excepción y orden jurídico ordinario? Esta tentación es aún más fuerte por el hecho de que ciertas medidas tomadas en la urgencia en 403 —como la paragraphê— fueran posteriormente integradas en el derecho común del proceso ateniense: la excepción acabó por ser normalizada. Desde este punto de vista, el elogio de Arquino formulado por Pseudo Aristóteles podría tomar una resonancia menos convencional: «En esto, Arquino parece haber actuado políticamente de la mejor manera (politeusasthai kalôs)»[37]. Lo político podría entenderse aquí no como el olvido del conflicto —tan preciado para Nicole Loraux—, sino como el acto soberano consistente en discriminar al amigo del enemigo en situación de crisis, tras los pasos de las reflexiones de Carl Schmitt[38]. ¿No serían todas estas decisiones excepcionales una forma de redefinir la política ateniense en torno a una nueva distinción entre amigos y enemigos, entre, por una parte, quienes aceptaban los términos de la reconciliación y, por otra, quienes los rechazaban?

Si bien este análisis de inspiración schmittiana resulta seductor, no resiste el examen. En primer lugar, esas decisiones extraordinarias tuvieron un campo de aplicación extremadamente circunscrito, contrariamente a las tomadas por los Treinta, que hicieron de la suspensión de la legalidad lo ordinario en su gobierno[39]. Por otra parte, con excepción de la paragraphê, las medidas de urgencia no tuvieron ninguna posteridad institucional en la Atenas de después de 403. Por último, estas medidas pretendían menos discriminar al amigo del enemigo que asegurar que esa distinción mortífera fuera definitivamente neutralizada: todo se hizo para que, precisamente, los atenienses ya no pudieran considerarse enemigos inexpiables.

De hecho, la acción de Arquino tiene sin duda menos que ver con el estado de excepción que con la justicia de transición. Nacida en los años 90 a raíz de la caída de los regímenes comunistas en Europa y del sistema del apartheid en Sudáfrica, la noción de «justicia transicional» engloba el estudio de todos los mecanismos institucionales, políticos y memoriales que permiten a una comunidad salir de la guerra civil. El desafío es llegar a conciliar, por una parte, la voluntad de castigar a los verdugos y reparar los daños sufridos por las víctimas y, por otra, la necesidad de impedir todo retorno a la

violencia y, si es posible, estabilizar un gobierno democrático[40]. Desde este punto de vista, las medidas de urgencia tomadas por iniciativa de Arquino señalan menos el mantenimiento de un estado de excepción que la puesta en práctica de un régimen de transición, como mantiene Jon Elster en un libro que atribuye a la noción de «justicia transicional» todo su mérito filosófico[41].

El hombre que refundó el ordenamiento legal ateniense

Más allá de estas medidas transicionales, la acción de Arquino transformó duraderamente el funcionamiento institucional de la ciudad. En primer lugar, jerarquizando las normas: en 403 los atenienses establecieron una distinción clara entre las leyes, de alcance general, y los decretos, de contenido más circunstancial, desembocando en la creación de un corpus jurídico relativamente estable y coherente[42]. En esta nueva configuración, la escritura adquirió una creciente importancia, hasta el punto de convertirse en garante del orden cívico[43]: una ley de 402 estipuló que los magistrados no debían en ningún caso usar una ley no escrita, hallándose a partir de entonces la soberanía del dêmos limitada por la autoridad del nomos. Seguidamente, homogeneizando sus procedimientos jurídicos: también en 403 llegó a término el lento proceso, iniciado una década antes, de reorganización de los archivos cívicos, el cotejo y la revisión de las leyes de Dracón y Solón (en adelante expuestas en el Ágora a la vista de todo el mundo) y el establecimiento de la lista de los arcontes atenienses, un conjunto de medidas orientado a racionalizar la gestión de los documentos oficiales y que refleja también el establecimiento de una nueva relación con el pasado[44].

Esta armonización se extendió incluso a la grafía adoptada para escribir la ley, puesto que Arquino fue el iniciador de una reforma en profundidad del alfabeto[45]. La medida merece ser examinada en detalle: en el mismo momento en que los atenienses reconciliados no dejaban de alabar la constitución de sus ancestros (patrios politeia), decidieron dar la espalda a su patrimonio lingüístico adoptando el alfabeto jónico para transcribir sus documentos oficiales. ¿Cómo explicar esta aparente contradicción? Sin duda hay que ver en ella la voluntad de romper con las prácticas de la democracia imperial del siglo V, la cual había impuesto sin la menor vergüenza sus formas de escritura a los jónicos sometidos, por medio de decretos redactados en

lengua ática e instalados en el núcleo de las ciudades de la Liga de Delos[46]. Al adoptar la escritura de sus antiguos aliados, los atenienses tomaban nota del fin de su poder imperial, al tiempo que allanaban el camino de la afirmación (de la reafirmación incluso) de su hegemonía cultural[47]. Era igualmente, desde un punto de vista interno, una forma de uniformizar la escritura de leyes y decretos, poniendo fin a la cohabitación anárquica entre diferentes grafías: la ciudad reunificada podía en adelante hablar con una única voz y hacerlo saber mediante una única escritura.

Más allá de estos aspectos institucionales, la política de Arquino parece haber tenido como principal objetivo conservar los contornos tradicionales de la comunidad cívica, incluso a costa de abrirse paso a la fuerza. Por una parte, atacó por ilegalidad el decreto propuesto por Trasíbulo —su antiguo aliado— que otorgaba la nacionalidad a los metecos, incluso a los esclavos que habían tomado partido por el pueblo en 404[48]; por otra, demostrando un sorprendente autoritarismo, manipuló los términos de la amnistía con el fin de impedir a los oligarcas que abandonaran la ciudad por miedo a posibles represalias:

La reconciliación tuvo lugar en estos términos; los que habían combatido junto a los Treinta tenían miedo, y muchos se planteaban emigrar, pero dejaban su inscripción para el último momento, cosa que todo el mundo tiene costumbre de hacer. Arquino constató que eran multitud y, queriendo retenerlos, mandó suprimir los días restantes del plazo de inscripción (tês apographês), de modo que muchos se vieron obligados a quedarse a su pesar hasta haber recobrado la confianza.[49]

Así pues, Arquino parece haberse comportado de forma oportunista, ya fingiendo defender la legalidad (frente a Trasíbulo), ya pisoteándola (frente a la gente de la Ciudad). Pero esos cambios de opinión eran en realidad reflejo de una misma política autoritaria, orientada a conservar, por todos los medios, la integridad del cuerpo cívico y a mantener los equilibrios políticos establecidos[50]: la integración de nuevos ciudadanos —cercanos a Trasíbulo— y el exilio concomitante de mucha «gente de la Ciudad» habría modificado el equilibrio de poder a favor de los demócratas más radicales, del mismo modo en que Efialtes, en 462 a. C., había aprovechado la ausencia momentánea del «moderado» Cimón y de cuatro mil hoplitas

—lo bastante ricos como para pagar su pesado equipamiento de combate— con el fin de reorientar la politeia en un sentido más favorable al pueblo[51].

Para llevar a cabo esta política conservadora —en el sentido literal del término—, Arquino pudo apoyarse en dos grupos a priori antagónicos, pero dispuestos a hacer causa común para defender la supuesta «constitución de los ancestros»: por una parte, mucha «gente de la ciudad» que tenía interés en pactar con los vencedores del momento para hacer olvidar su colaboración con los Treinta; por otra, todos aquellos que, entre los resistentes del Pireo, no deseaban ampliar la comunidad para incluir a los extranjeros, por meritorios que fuesen. Todo parece transcurrir en la Atenas de 403 como en ciertas obras de teatro, donde el coro, al principio divido en dos, termina fusionándose en la alegría.

El semicoro de los oligarcas

El honorable Rinón y sus virtuosos colegas

Entre los Tres Mil que se quedaron en Atenas bajo la oligarquía, la tradición antigua destaca una figura eminente: un tal Rinón, procedente del demo de Peania. En la memoria cívica, este individuo vino a encarnar, de un modo algo paradójico, la Atenas reunificada. Así pues, tres siglos después de los acontecimientos, Heráclides Lembo pudo escribir en un tratado sobre la Constitución de los atenienses: «Después de que [el gobierno de los Treinta] hubiera sido disuelto, Trasíbulo y Rinón, un hombre excelente (kalos kai agathos), fueron nombrados al frente de la ciudad»[52]. Que Arquino desaparezca aquí de la escena no debe sorprendernos: en cierto modo, Rinón constituía su alter ego en el bando de los oligarcas y ambos debían presentarse, hasta cierto punto, como intercambiables.

Detengámonos unos instantes en su sinuoso recorrido. Hasta la derrota de Atenas en 404, Rinón parece haberse comportado como ciudadano comprometido con el mantenimiento de la democracia. Originario de una familia honorablemente conocida, estuvo implicado en la gestión del Imperio ateniense a principios de la década de 410[53] y no parece haber tomado partido por los oligarcas en 411: al menos, no fue exiliado en los años sucesivos. Si bien se quedó en la ciudad en 404,

no parece haber ejercido la menor responsabilidad bajo el gobierno de los Treinta. Según la Constitución de los atenienses, fue después de la batalla de Muniquia y la destitución de los Treinta cuando se convirtió en uno de los principales jefes de «los de la Ciudad», implicándose entonces activamente en el proceso de reconciliación:

Disolvieron a los Diez primeramente elegidos y eligieron a otros diez, que parecían ser los mejores, bajo cuyo mandato se produjo la reconciliación y regresaron los demócratas, con su acuerdo y todo su apoyo. Tenían al mando a Rinón de Peania y a Faílo de Aquerdonte. Pues antes de la llegada de Pausanias [el rey de Esparta] habían parlamentado con los del Pireo y, tras su llegada, se esforzaron con celo en su regreso. […] Rinón y sus colegas fueron alabados por su dedicación al pueblo y, aun habiendo entrado en funciones durante la oligarquía, rindieron cuentas en democracia y nadie les hizo ningún reproche, ni entre los que habían permanecido en la ciudad, ni entre quienes habían vuelto del Pireo; y, a causa de esto, Rinón fue incluso elegido estratega al momento.[54]

La trayectoria de Rinón ilustra de maravilla la mansedumbre de la que hicieron gala los demócratas victoriosos a su regreso a la ciudad: los magistrados elegidos bajo la oligarquía no fueron en absoluto inquietados. Esta indulgencia resulta aún más sorprendente por el hecho de que los Diez —al igual que los Treinta— habían sido excluidos nominalmente de la amnistía, a causa de su implicación directa en los horrores de la guerra civil[55]. Rinón y sus comparsas se beneficiaron en este caso de una derogación, de la cual, como hemos visto, se hace eco la Constitución de los atenienses: «No se permitirá a nadie guardar rencor a quienquiera a propósito de los acontecimientos pasados, excepto a los Treinta, a los Diez, a los Once y a quienes fueran arcontes en el Pireo, y tampoco a estos cuando hayan rendido cuentas»[56].

Lo que es más, los Diez fueron honrados por la ciudad, sin duda, después de haber rendido cuentas. En efecto, recibieron el elogio público y tal vez incluso una corona, en agradecimiento por su dedicación (eunoia): votados por la Asamblea, dichos honores reflejan bien la extraña popularidad de esos antiguos oligarcas recién sumados a la democracia restaurada. Pero aún falta lo más sorprendente: Rinón fue inmediatamente elegido estratega por la Asamblea del pueblo, es decir, el más alto cargo al que los atenienses podían aspirar. Al pasar

sin transición de un colegio de diez magistrados (los Diez) a otro (los estrategas), Rinón probablemente represente la reencarnación más impactante de la continuidad cívica de la que Arquino se había hecho entonces promotor[57].

Si bien el recorrido de Rinón es extraordinario, no es un caso aislado en absoluto y, en cierto sentido, aparece como el jefe de un coro mucho más amplio. Además de sus colegas directos, beneficiarios como él del elogio público, muchos atenienses que se habían quedado en la ciudad fueron igualmente distinguidos en la Atenas de 403. Un alegato de Lisias permite darse cuenta de la importancia del fenómeno. Un tal Evandro, antiguo miembro de los Tres Mil, había sido designado como arconte-rey por sorteo, algún tiempo después de la restauración de la democracia (probablemente entre 401 y 399 a. C.): durante su examen de ingreso —destinado a comprobar que el individuo elegido era digno de ocupar el cargo—, fue atacado por un ciudadano anónimo que pidió a Lisias que compusiera el discurso de acusación, pronunciado ante el Consejo de los Quinientos. No solo el litigante señala que la institución está llena de antiguos miembros de la oligarquía —cuyo favor pretende ganar Evandro—, sino que además destaca que muchos de ellos han sido investidos de altos cargos tras la reconciliación: «La ciudad no ha elevado a los honores a menos gente de la ciudad que ocupantes de Fileo y del Pireo»[58]. Se niega de hecho a ofenderse —sin duda para no perder la simpatía de una parte del jurado—, porque, según dice, el pueblo ha sabido separar el grano de la paja: son solo los «oligarcas a su pesar» a quienes el dêmos ha conferido «los mayores honores y elegido para servirlo como hiparcos, estrategas y embajadores»[59].

Si bien se ha de tomar esta afirmación con prudencia, puesto que pretende ante todo desacreditar a Evandro, nada permite rechazarla a priori, pues el litigante no tenía interés alguno en mentir a este respecto. La trayectoria de Rinón no hace sino ilustrar de un modo particularmente espléndido un fenómeno más general: la rápida reintegración de los oligarcas arrepentidos en el seno de las instituciones de la democracia restaurada[60]. Un último caso permite darse cuenta de la dimensión del fenómeno y, quizás, comprender mejor sus causas.

Cefisofonte la veleta

En las Helénicas, Jenofonte menciona a dos miembros de los Tres Mil enviados a Esparta, sin verdadero mandato, para negociar la paz con «los del Pireo»: Cefisofonte y Meleto[61]. Este último —a quien no hay que confundir con el acusador de Sócrates[62]—demostró una gran capacidad de adaptación en la Atenas posterior a 403, llegando incluso a dar lecciones de patriotismo a Andócides. Pero esto no es nada comparado con la habilidad de la que hizo gala Cefisofonte, el cual, en pocas semanas, llevó a cabo una reconversión política sorprendente.

Con toda probabilidad, este individuo debe identificarse como Cefisofonte de Peania[63], que formó parte del primer Consejo de los Quinientos en 403/402. Superó, por tanto, sin problema el examen de ingreso al cargo (dokimasie) requerido para entrar en la institución[64]. Y Cefisofonte no se detuvo ahí. A semejanza de Rinón, elegido estratega por la Asamblea, fue designado secretario de la pritanía y se convirtió, durante un mes, en garante del buen funcionamiento de la institución. Dotado del «poder sobre los archivos» y encargado de «la custodia de los decretos adoptados», el secretario establecía «copia de todo el resto» y asistía «a las reuniones del Consejo»: así pues, era elegido en principio entre los ciudadanos «más ilustres y dignos de confianza»[65]. Para ejercer esta función, Cefisofonte tal vez fuera elegido a mano alzada por todos los consejeros y no por sorteo[66]: eso demostraría entonces que gozaba de cierta aura, a pesar de las funciones que había ejercido bajo la oligarquía, o quizás gracias a ellas.

Esta magistratura prestigiosa garantizaba a su detentor una gran visibilidad en la ciudad: «Se inscribe el nombre del secretario en las estelas que contienen los tratados de alianza y en los decretos que confieren la proxenia o carta de naturaleza»[67]. Efectivamente, el nombre de Cefisofonte se encuentra grabado, en grandes letras bien visibles, en una de las más célebres estelas áticas, hoy conservada en el museo de la Acrópolis[68].

Esta inscripción, que consigna tres decretos relativos a Atenas y su aliada Samos, reviste un carácter excepcional. Fechado en 405/404 a. C., un primer decreto (líneas 5-40) recompensa a los samios por su lealtad tras la derrota de Egospótamos, concediéndoles la ciudadanía ateniense y una autonomía plena. El segundo decreto (líneas 41-55), votado dos años más tarde, tras la caída de la oligarquía, reafirma los privilegios anteriormente otorgados, mientras que un último decreto (líneas 56-75) honra a un ciudadano samio, llamado Posés, por los servicios prestados. La estela está cubierta por un relieve magnífico: alegorías de las dos ciudades contratantes, Atenea y Hera se estrechan

la mano, según el ritual codificado de la dexiôsis, para manifestar la solidez de su alianza.

¿Cómo entender este extraño dispositivo que asocia, en una misma estela, decisiones tomadas en distintas fechas? En 405, el primer decreto fue grabado y expuesto en la Acrópolis —como estipula la inscripción (líneas 38-40)—, antes de ser probablemente destruido por los Treinta en 404: estos debían de ver en él el reflejo de unos privilegios indebidos, otorgados a un aliado dudoso por un régimen aborrecido. En 403/402, la Asamblea reiteró los honores concedidos a los samios en dos tiempos: mientras que en el último decreto Cefisofonte actúa como secretario, para el segundo decreto es Agirrio de Colito quien ejerce esta función, votado poco antes ese año. ¿Simple desajuste sin trascendencia? Tal vez. Pero resulta tentador ver en ello un modo para los atenienses de exhibir, en letra mayúsculas, la reconciliación en curso. Porque, como hemos visto, este Agirrio está lejos de ser un desconocido en Atenas[69]. Antes de la guerra civil, los poetas cómicos lo habían abucheado por haber reducido su salario, de acuerdo con Arquino[70]. Y, como este último, sin duda había tomado el camino del exilio en el momento de la tiranía de los Treinta: medio siglo más tarde, Demóstenes lo presenta como «un hombre honesto y ardiente demócrata que tantas pruebas de su dedicación había dado al pueblo»[71].

Resumamos el caso. En 403, Cefisofonte, antiguo miembro influyente de los Treinta, y Agirrio, demócrata cercano a Arquino, fueron elegidos por turnos secretarios del Consejo, función particularmente honorífica: así pues, todo transcurre como si los atenienses hubieran velado por conceder un lugar igual a los «moderados» de ambos bandos, tanto en las instituciones de la ciudad como en el mármol de las estelas. Demos un paso más: ambos estuvieron implicados en los decretos votados en honor de los samios, cuya función era, en cierto modo, restaurar la continuidad rota por la tiranía de los Treinta. La imagen esculpida es, en este sentido, reveladora: el apretón de manos intercambiado por las diosas viene a simbolizar la amistad inquebrantable entre Atenas y Samos, haciendo como si la ciudad siguiera disponiendo de un imperio (y de aliados) y no se hubiera desgarrado violentamente entre el primer decreto, votado en 405, y los dos siguientes, de 403[72]. Pero ¿sobre qué base pudo establecerse la alianza política entre los «moderados» de ambos bandos?

El semicoro de los demócratas

La moderación no constituye nunca un absoluto, sino siempre una postura vinculada a una coyuntura concreta. Ahora bien, en el cambio de siglo, la definición de la moderación política fue reconfigurada en torno a un único criterio: el mantenimiento de los límites del cuerpo cívico[73]. Y es que la cuestión había adquirido entonces un carácter central. Apenas diez años antes, la expedición de Sicilia había provocado una terrible sangría del cuerpo cívico: al menos diez mil ciudadanos perdieron la vida en unos meses en esa catastrófica aventura, mientras los atenienses apenas empezaban a recuperarse de los estragos de la «peste» de los años 430-426[74]. Para colmar las filas despobladas de su ejército, los atenienses decidieron conceder la libertad a cientos de esclavos que habían combatido a su lado en los trirremes, sin duda, en la batalla de Arginusas en 406: según el historiador Helánico, se les habría otorgado incluso la ciudadanía, con ciertas restricciones[75]. Poco tiempo antes, los eubeos habían obtenido también derechos de intermatrimonio (epigamia) con los atenienses, mientras que los samios, como hemos visto, recibieron colectivamente la ciudadanía a raíz de la batalla de Egospótamos[76]. Cuando Isócrates, unas décadas más tarde, critica el laxismo con el cual los atenienses otorgaban carta de naturaleza a finales del siglo V [77], su afirmación es ciertamente exagerada, pero probablemente refleje un sentimiento compartido en las filas de numerosos atenienses, preocupados por esta apertura (muy relativa) del cuerpo cívico. En este contexto de tensión debe apreciarse el discurso de Terámenes —evocado en el capítulo anterior—, que buscaba precisamente imponer una nueva definición de la «radicalidad» y la «moderación» políticas, ajustadas a la apertura más o menos grande del cuerpo cívico ateniense. Por su resuelta oposición a la ampliación propuesta por Trasíbulo, Arquino reveló ser un auténtico terameniense[78].

Pero si llegó a convencer a los atenienses de que renunciasen a ampliar el cuerpo cívico fue porque pudo contar con el apoyo de antiguos resistentes del Pireo, que compartían sus reservas. Fue el caso, por ejemplo, del padre del orador Esquines, Atrómeto, que había regresado a la ciudad con los demócratas del Pireo. Este no ocultaba sus preferencias al evocar con su hijo este turbulento periodo: si bien admiraba a Trasíbulo, alababa sin reservas el proceso que Arquino había iniciado en su contra, precisamente a propósito del decreto que otorgaba la ciudadanía a los extranjeros que hubieran combatido contra la oligarquía[79].

Aristofonte de Acenia compartía convicciones similares: honrado en 403 por su resistencia contra los Treinta y recompensado con la

exención de impuestos (ateleia), se impuso rápidamente como uno de los oradores más activos de la Atenas de la primera mitad del siglo IV[80]. Sus convicciones democráticas no son objeto de duda, puesto que se implicó personalmente para que los atenienses reembolsaran a un hombre que había prestado quinientos talentos a «los del Pireo»[81]. Esto no le impidió, sin embargo, ser el probable iniciador del decreto que, en 403, reimplantó la ley de 451, reservando el acceso a la ciudadanía únicamente a los hijos de dos padres atenienses[82]. A raíz de la agitación derivada de la guerra del Peloponeso, los bastardos pudieron entrar sin hacer ruido en el cuerpo cívico —la ley llamada «de Pericles» ya no se aplicaba sistemáticamente[83]—, pero esta posibilidad se les volvía a cerrar. Y eso no fue todo: según Demóstenes, el propio Aristofonte también habría propuesto reactivar una ley de Solón que imponía tasas específicas a los extranjeros que trabajasen en el Ágora (xenika)[84]. Esta decisión, votada sin duda el mismo año[85], se inscribía evidentemente en una política coherente, orientada a reafirmar las fronteras del cuerpo cívico y los privilegios asociados al estatus de ciudadano.

Desde este mismo punto de vista debe interpretarse la acción de un tal Teozótides, que, a finales del siglo V, fue iniciador de un decreto exclusivo para los huérfanos de los «atenienses que sufrieron muertes violentas durante la oligarquía ayudando a la democracia»[86]: los hijos de los metecos o de los bastardos muertos en la lucha quedaban explícitamente excluidos del campo de aplicación de la medida[87]. Con toda probabilidad, esta iniciativa debe relacionarse con la revolución oligárquica de 411 y no con la tiranía de los Treinta[88]. No obstante, sigue siendo posible, probable incluso, que Teozótides reiterase la misma proposición tras el restablecimiento de la democracia en 403[89].

No nos confundamos: los decretos discriminatorios propuestos por Teozótides en 410 y reiterados, sin duda, en 403, no reflejan solamente la legítima preocupación por no gravar en exceso las cuentas de una ciudad financieramente desesperada. La agregación de unas decenas de niños extranjeros meritorios no habría puesto en peligro el tesoro público, en vista de la módica suma que estaba previsto conceder a cada beneficiario (un óbolo por huérfano y día). Proveniente a todas luces de las filas de los demócratas del Pireo —puesto que tomó la iniciativa de una medida que los favorecía específicamente[90]—, Teozótides, al igual que Arquino, es el promotor de un concepto cerrado de la pertenencia a la ciudad[91].

Cercano a Arquino y, como él, resistente confirmado, Agirrio no desentona en esta escena de grupo, aunque, a primera vista, haríamos bien en clasificarlo del lado de los radicales, favorables al incremento

de la hegemonía popular[92]. Fue él quien, poco después de 403, tomó la iniciativa de sufragar los costes de los ciudadanos que acudían a las sesiones de la Asamblea, a razón de cuarenta veces al año[93]. En general, la medida se ha interpretado, a raíz de una lectura apresurada de las obras de Aristófanes y de la Constitución de los atenienses, como un modo de luchar contra el absentismo que causaba estragos en la ekklêsia, en un contexto demográfico particularmente deprimido; sobre todo, se vio en ello una medida eminentemente democrática, en el sentido en que habría incitado a los atenienses más pobres a participar en esos momentos cruciales de la vida cívica.

En realidad, esta interpretación no hace justicia a los distintos motivos —técnicos a la par que simbólicos— que rigieron la instauración de la indemnización (misthos) de la Asamblea. Técnicamente, en primer lugar, la medida pretendía alentar a los ciudadanos a ser puntuales, en la medida en que solo los seis mil primeros en llegar cobraban el misthos[94]. Sin duda se trataba, en un principio, de poder alcanzar lo más pronto posible el quorum para los votos en secreto que a veces se emitían antes incluso de que empezase la sesión de la Asamblea propiamente dicha: este procedimiento se requería para ratificar las decisiones que afectaran al estatus jurídico de ciertos individuos —y, por ende, a los contornos jurídicos de la comunidad—, ya fuese para bien (concesión de ciudadanía) o para mal (atimia)[95]. Simbólicamente, en segundo lugar, el misthos podía servir para señalar de un modo tangible la separación entre los ciudadanos, elegibles para recibirlo, y el resto de las categorías de la población, que quedaban excluidas. En efecto, la indemnización en un principio era de un importe tan bajo —un óbolo por sesión y ciudadano— que tenía sobre todo valor simbólico. La medida venía a costar menos de siete talentos de plata (cuarenta mil dracmas) por año completo y no impedía en modo alguno los retrasos en la Asamblea, según dice Aristófanes[96]. Cuando fue instaurada poco después de 403, esta medida se asemejaba más a un privilegio destinado a reafirmar simbólicamente la distinción entre los ciudadanos y los isótelos (es decir, los metecos exentos de la tasa pagada por los extranjeros residentes), mientras que, en la práctica, esas dos categorías de la población ateniense vivían de forma casi idéntica[97]. Agirrio se inscribía por tanto perfectamente en la línea ideológica conservadora defendida por Arquino. Se trataba de asegurar que pudieran votarse lo antes posible las decisiones que exigían quorum, decisiones particularmente sensibles tras la guerra civil, puesto que afectaban a la extensión o, al contrario, el cierre de la comunidad cívica[98].

En este coro de demócratas opuestos a la apertura de la ciudadanía, hay que añadir a dos últimos personajes a quienes ya hemos conocido

brevemente, Ánito y Formisio, presentados como cercanos a Terámenes por la Constitución de los atenienses [99]. Como hemos visto, Ánito da la sensación de ser, a primera vista, un demagogo de la categoría de Cleón[100]. Pero leyendo atentamente las fuentes antiguas, su retrato aparece mucho más matizado. En el relato de Jenofonte, Terámenes lamenta alto y claro que los Treinta lo hayan expulsado de Atenas, aun a riesgo de fortalecer el bando de los exiliados proporcionándoles un jefe capaz[101]. Nombrado estratega en Fileo, se comporta con gran moderación, perdonando a Agorato, un prosélito reciente de quien se sospecha que ha desempeñado un turbio papel a comienzos de la oligarquía[102]; sobre todo, en un alegato compuesto en 402, Isócrates hace de Ánito el modelo mismo del ciudadano virtuoso que respeta al pie de la letra los términos de la amnistía, aunque lo hubieran despojado de gran parte de sus bienes bajo los Treinta y conociera perfectamente a los responsables de su infortunio[103]. Así pues, Ánito parece haber actuado como demócrata moderado y no como demagogo belicista en 403 y a lo largo de los años siguientes, siguiendo los pasos de Arquino[104]. Sin que resulte posible demostrarlo, este antiguo allegado de Terámenes debía probablemente compartir un concepto igualmente cerrado de la ciudadanía.

Formisio presenta, en este sentido, un perfil algo distinto. Al acabar la guerra del Peloponeso, nada lo distingue todavía de Arquino y Ánito: como ellos, se exilió bajo los Treinta y formó parte después de quienes regresaron con el pueblo a la ciudad, según cuenta Lisias[105]. Pero, una vez la democracia restaurada, se convirtió en promotor de una política que, en muchos aspectos, lo emparentaba con sus antiguos enemigos, los oligarcas: presentó un proyecto que reservaba la ciudadanía únicamente a los poseedores de tierras en el Ática. Si la medida hubiera sido aprobada por la Asamblea, habría excluido de facto a cinco mil ciudadanos de la participación en la politeia[106]. Era una forma de llevar la lógica de cierre del cuerpo cívico un grado más allá que sus camaradas, excluyendo del campo de la ciudadanía no solo a los extranjeros, sino también a los atenienses más pobres. No tuvo éxito en esta vía, recibiendo la negativa rotunda de la Asamblea.

El caso de Formisio permite vislumbrar la existencia de tensiones en el mismo seno del grupo de los «moderados», cuyos miembros estaban, en realidad, unidos por vínculos frágiles y no por un programa político coherente. Desde este punto de vista, hablar de un «partido arquiniano» viene a ser un abuso del lenguaje: se trata más bien de un coro efímero, basado en una convergencia momentánea de intereses y moldeado por fuerzas centrífugas[107]. Estas querellas internas no tienen, sin embargo, nada en común, en términos de intensidad, con los enfrentamientos violentos que opusieron a los «moderados» a todos

los que se negaban a seguirles el juego: las luchas fueron entonces tan duras que casi puede verse en ellas la continuación de la stasis por otros medios.

Una reconciliación en trampantojo

La reconciliación de 403 no fue ciertamente una tranquila reunión de familia que agrupase a los enemigos de ayer en un clima apacible. Los «moderados» de ambos bandos, al aliarse, lograron imponer sus decisiones en la Asamblea, pero eso no significa que lo tuvieran fácil.

Procesos a diestro y siniestro

Estas fuertes tensiones se expresaron en particular mediante las numerosas denuncias por ilegalidad (graphai paranomôn) presentadas entre 403 y 399 a. C. Trasíbulo fue su víctima más célebre: Arquino, como hemos visto, lo llevó ante los tribunales[108]. En el bando contrario, Teozótides fue probablemente llevado ante la justicia en 403 —más que en 410/409— por haber propuesto el decreto sobre los huérfanos: compuesto por el orador Lisias, el discurso de acusación refleja bien la animosidad reinante entre ambos bandos[109]. En cuanto a Formisio, su propuesta provocó la respuesta ofuscada de un demócrata anónimo ante la Asamblea: encargado de redactar el contenido, Lisias acusaba a Formisio de compartir los sentimientos oligárquicos de los Tres Mil[110]. Por último, aunque nada lo demuestre formalmente, Aristofonte de Acenia podría haber sido igualmente denunciado por sus dos propuestas de decretos, una de las cuales preveía imponer una tasa a los extranjeros que comerciasen en el Ágora y la otra reactivaba la ley de Pericles sobre la ciudadanía: según el orador Esquines, habría alardeado de haber hecho frente durante su carrera a setenta y cinco denuncias por ilegalidad sin ser nunca condenado[111].

Estos procesos políticos no representan en realidad más que una breve muestra de las numerosas acciones legales (procesos, denuncias relativas a las dokimasias y a la rendición de cuentas) iniciadas en los tres años que siguieron a la reconciliación[112]. Porque las cuentas quedaban lejos de estar saldadas, pese a la proclamación de la

amnistía: mientras algunos demócratas del Pireo se esforzaban por obtener la condena de ciertos oligarcas, aun a costa de eludir su juramento de «no guardar rencor», «los de la Ciudad» reclamaban, por el contrario, la aplicación de las penas más severas contra quienes osaban transgredir el compromiso sagrado. Así pues, se conocen no menos de siete alegatos en los que acusadores y acusados despliegan tesoros de imaginación para restringir o ampliar el campo de aplicación de la amnistía[113]. El proceso de Sócrates también tiene que ver con este contexto litigioso: si bien fue procesado por impiedad y corrupción de la juventud, las verdaderas motivaciones de la acusación eran distintas. A mediados del siglo IV, el orador Esquines podía explicar tranquilamente que el filósofo había sido condenado por haber formado notoriamente a Critias, «uno de los Treinta que habían derrocado al pueblo»[114].

Un estado de stasis latente

Sería un error ver en esta floración de procesos una forma al fin y al cabo apaciguada de poner fin a la guerra civil. Gracias a la obra de Nicole Loraux, nadie ignora las relaciones entre la justicia (dikê) y la discordia (stasis): en Grecia, los procesos siempre tenían un alcance potencialmente sedicioso[115]. De hecho, los antagonismos políticos se salían en ocasiones del marco del tribunal —y del intercambio público de argumentos razonados— para tomar un cariz muy inquietante. Para someter a sus enemigos a su influencia, algunos litigantes no vacilaban a la hora de recurrir a tablillas de maldición (katademoi), compuestas de finas láminas de plomo, a menudo de forma rectangular, enrolladas o dobladas y a veces perforadas por clavos[116]. Antes de ser enterradas en el suelo, estas láminas se grababan con cuidado: se escribían los nombres de los adversarios, eventualmente acompañados de referencias a las partes del cuerpo que se quería «atar» (lengua, extremidad, sexo). En ciertos casos, totalmente excepcionales, se encontraban asociadas «figurillas de maleficio» que representaban a la o las personas aludidas por el ritual.

Este dispositivo salió a la luz durante las excavaciones del cementerio Cerámico, en Atenas, en los años 60: cerca de la tumba de dos jóvenes muertos en torno a 430 a. C.[117], los arqueólogos descubrieron tres cofres rectangulares que contenían figurillas de plomo, con los brazos atados a la espalda y el sexo prominente. En razón de elementos contextuales, los investigadores coinciden en ver en este hallazgo un

conjunto de «maldiciones judiciales», datadas de finales del siglo V[118]. En la tapa de plomo de una de las cajas, se encuentran grabados los nombres de Teozótides, Cefisofonte, Diófanes y Diodoro, nombres igualmente inscritos en el cuerpo de la muñeca que contenía[119].

El nombre de Teozótides es suficientemente poco habitual como para identificarlo con razonable certeza con el iniciador del (¿segundo?) decreto sobre los huérfanos, objeto del discurso de Lisias[120]. Por su parte, Cefisofonte[121] era sin duda el oligarca convertido en secretario del Consejo en el marco de la democracia restaurada. Ya que ambos pertenecían, como hemos visto, al coro de los «moderados», no habría nada extraño en encontrarlos asociados en un proceso, pues era uso común, en el sistema judicial ateniense, que el acusado o el acusador principal —en este caso, probablemente Teozótides, cuyo nombre está grabado en primer lugar— fuera asistido por varios colaboradores (synêgoroi).

Hay que imaginar, por tanto, a estas dos prominentes figuras del coro de Arquino atacadas por un oponente —¿tal vez cercano a Trasíbulo? — en una lucha en la que cualquier medio vale, aunque sea extrajudicial. Este descubrimiento arqueológico no solo viene a validar la hipótesis de una colusión activa entre oligarcas y demócratas «moderados» tras 403, sino que también refleja la violencia de las reacciones que esta colaboración suscitó en una parte de la población: el dispositivo ritual pretendía destruir las capacidades de actuación de los cuatro individuos, solicitando la ayuda mágica de los dos chicos muertos prematuramente enterrados en la tumba vecina. Mas allá del caso concreto, podría también verse en ello una alegoría de los efectos persistentes de la stasis en la Atenas de 403: a semejanza de esas figurillas de plomo, enterradas en el suelo y no obstante aún activas, la guerra civil estaba inhibida pero dispuesta a resurgir en cualquier momento. En definitiva, la democracia restaurada también tuvo, tanto en sentido literal como figurado, sus «años de plomo».

La imposición de la concordia

Lejos de conseguirse en un día, mediante la simple magia del juramento de amnistía, la reconciliación fue impuesta, de forma activa, por todos los que velaron por que nadie «guardase rencor». Y esos termidorianos prematuros no dudaron en recurrir a la violencia para imponer su concepto de la moderación: ya hemos mostrado cómo

Arquino puenteó la vía legal para ejecutar a un antiguo resistente que no aceptaba los términos de la amnistía, de un modo totalmente específico del estado de excepción. En cuanto a los oligarcas, velaron con puntilloso cuidado para que se respetase el compromiso político del cual eran los grandes beneficiarios, exigiendo la mayor severidad contra quienes osaran desmarcarse[122]. En el alegato Contra Calímaco de Isócrates, el litigante anónimo, antiguo de los Tres Mil, condena a la execración a las víctimas de los Treinta que tuvieran la audacia de reclamar reparación: «Debéis detestar a los hombres que, siendo iguales a sus conciudadanos en las desgracias sufridas, quieren distinguirse de ellos a través de la venganza»[123]. El orador llega incluso a reclamar una agravación de las leyes protectoras de la amnistía: Calímaco y sus iguales deben perecer, pues de lo contrario la stasis podría regresar[124].

Pero los «moderados» no solo la tomaron con los demócratas recalcitrantes. Los oligarcas radicales también fueron brutalmente metidos en cintura, aun cuando disfrutasen de un refugio garantizado en Eleusis en virtud de la convención aprobada en 403. Por efecto de vagos rumores, los atenienses lanzaron una expedición masiva contra ese bastión oligárquico en 401/400. Corrieron ríos de sangre: no solo los demócratas asediaron la plaza, sino que no dudaron en eliminar físicamente a los estrategas venidos de Eleusis para llevar a cabo negociaciones de paz, cuando los jefes de los oligarcas, en principio, debían haber gozado de la inviolabilidad garantizada a los embajadores[125]. Si bien el enfrentamiento terminó con la reiteración del juramento de amnistía, la brutalidad de la secuencia recuerda hasta qué punto la reconciliación aún no podía darse por sentada.

Unas semanas más tarde, se produjo un último episodio significativo. Tibrón, un espartano enviado a Asia, pidió a los atenienses el apoyo de trescientos caballeros: «Se los enviaron, elegidos entre los que habían sido caballeros bajo el régimen de los Treinta, con la idea de que sería beneficioso para el pueblo que dejaran el país y muriesen allí»[126]. Aunque la intención de Jenofonte probablemente sea criticar la versatilidad, la deslealtad incluso del dêmos ateniense —que rompe, si no de iure, al menos de facto, el juramento de «no guardar rencor»[127]—, desvela toda la violencia inhibida que seguía atormentando a la sociedad ateniense pocos años después del final de la guerra civil. Desde este punto de vista, los grandes procesos políticos de 399 —contra Sócrates y Andócides— participan de esta conflictividad persistente, más allá de las reiteradas proclamaciones de olvido.

Cuando relata estos últimos sobresaltos, el autor de la Constitución de

los atenienses los resume de un modo muy extraño y, francamente, sesgado a fuerza de condensación: «[Los atenienses] se reconciliaron también con los residentes de Eleusis el tercer año después de la emigración, durante el mandato del arconte Xeneneto [401/400 a. C.]»[128]. Nada se dice del asalto sangriento a los oligarcas, ni del pérfido asesinato de sus estrategas. ¿Simple omisión de un autor que resume a grandes rasgos la historia de Atenas? En nuestra opinión, no obstante, se trata del efecto de una estrategia deliberada. Y es que los «moderados» no se esforzaron simplemente por hacer respetar la amnistía mediante la violencia, también se esmeraron en reescribir toda la historia de la guerra civil, camuflando las sangrientas divisiones que los habían separado.

La historia reescrita

«Desde que estamos reunidos y hemos comprometido nuestra mutua fe, gobernamos con acierto y conforme al interés común, como si no hubiéramos sufrido desgracia alguna»[129]. Hacer como si no hubiera pasado nada: ¿cómo expresar mejor que Isócrates la voluntad de promover una historia irénica, orientada a borrar hasta las propias huellas del conflicto? Se trataba, sin la menor duda, de reconstituir la «ciudad una e indivisible de los elogios oficiales de Atenas»[130]. Con todo, conviene señalar que esta versión de la historia es mantenida sobre todo por los «moderados», cuya visión se halla expresada por una fuente principal.

La victoria historiográfica de los «moderados»

La Constitución de los atenienses ofrece una representación orientada de la guerra civil y sus secuelas, que deja en (demasiado) buen lugar a los «moderados» de ambos bandos: en resumen, al coro de Arquino. No resulta exagerado ver operar en ella un auténtico revisionismo historiográfico, que la confrontación con otras fuentes permite poner en perspectiva. Este proceso de reescritura se extiende tanto previa como posteriormente a la reconciliación.

Previamente, el tratado aristotélico silencia la participación de los Tres Mil en las exacciones de los «tiranos» y, en particular, en la

ejecución sumaria de los eleusinos, relatada por Jenofonte[131]. A decir verdad, sin el relato de este último sería casi imposible captar el grado de implicación de los Tres Mil en el terror orquestado por los Treinta: puesto que escribe su obra en el exilio, este antiguo miembro de la oligarquía no tiene interés alguno en blanquear a los excolaboradores del régimen, del cual, de hecho, formó parte.

En el relato de estos tiempos turbulentos, Terámenes disfruta de un trato de favor totalmente singular. Por lo que leemos en la Constitución de los atenienses, este ni siquiera parece formar parte de los Treinta, contrariamente a lo que el resto de la tradición afirma unánimemente; lo que es más, el autor del tratado se esmera en ubicar los peores crímenes de la oligarquía después de la muerte de Terámenes, como si este hubiera sido capaz, en vida, de moderar a los «tiranos»[132]. ¿Por qué haber cometido una deformación tan manifiesta? Sin duda porque el hombre encarnaba el eslabón perdido entre los «moderados» de ambos bandos: el propio Terámenes era apodado el «coturno», como ese zapato con plataforma que se adaptaba tanto al pie derecho como al izquierdo[133]. En cuanto a los promotores de esta rehabilitación historiográfica, un pasaje de Lisias permite vislumbrar sus siluetas en la Atenas de 403: «Veo [a los amigos de Terámenes] invocar su recuerdo en su defensa y que su entorno más cercano anhela los honores, como si hubiera sido causante de toda clase de bondades y no de los crímenes más graves»[134]. Evidentemente, a sus antiguos allegados —Arquino, Formisio, Ánito, en particular— les interesaba rehabilitar la memoria de su antiguo cómplice para quedar bien[135]. Que Lisias pueda denunciar la maniobra demuestra, no obstante, que esta defensa e ilustración de Terámenes era objeto de controversia: otras versiones de la historia circulaban por la ciudad, mucho menos favorables a una de las más célebres «veletas» de la Antigüedad.

Los «moderados» de ambos bandos cuidaron igualmente de retocar el relato de la reconciliación para convertirlo en una hermosa historia de deseos compartidos, que la Constitución de los atenienses cuenta con complacencia: justo después de la batalla de Muniquia, los Tres Mil habrían deseado inmediatamente firmar la paz con los demócratas exiliados[136]. Tras haber depuesto a los Treinta, habrían elegido un colegio de diez magistrados que, desgraciadamente, traicionaría su confianza recurriendo a los espartanos para aplastar la resistencia de los demócratas. Una vez más, el relato de Jenofonte desmonta esta versión demasiado consensual como para ser honesta[137]: según el historiador (presente en la ciudad en el momento de los hechos), fueron los Tres Mil —y no los Diez— quienes habrían decidido enviar una embajada a Lacedemonia y recurrir a Lisandro para tomar ventaja

sobre los demócratas en el exilio[138]. Si, unas semanas más tarde, los Tres Mil decidieron al fin hacer ofertas de reconciliación a «los del Pireo», fue únicamente porque el rey espartano Pausanias, celoso de la popularidad de Lisandro, se propuso «sembrar la discordia entre los de la Ciudad»[139]. El litigante del Contra Calímaco de Isócrates no oculta el odio recíproco que los dos bandos se profesaban hasta los últimos momentos del conflicto: «Antes de llegar a estos acuerdos, estábamos en guerra, unos ocupando el recinto fortificado, otros habiéndose apoderado del Pireo, odiándonos mutuamente más que los enemigos que nos habían legado nuestros ancestros»[140].

Posteriormente, estos pequeños ajustes de la realidad histórica afectan igualmente al relato de los meses que siguieron a la restauración de la democracia. Como hemos visto, el autor de la Constitución de los atenienses silencia los violentos sobresaltos engendrados por la reconciliación, después de 403, sin apenas mencionar los procesos que abundaron, ni el violento asalto a los últimos oligarcas refugiados en Eleusis. Como mucho recoge, para felicitar a Arquino, la ejecución sumaria del demócrata que había osado transgredir el juramento de amnistía. La ocultación del conflicto, de nuevo, resulta impactante.

Así pues, en el tratado aristotélico, toda la historia de la guerra civil —desde sus primeros fuegos hasta sus última secuelas— se encuentra releída y corregida a través del prisma de los «moderados». Este revisionismo historiográfico resulta particularmente sobrecogedor en el caso de Rinón que, como alter ego de Arquino en el bando de los Tres Mil, es transformado en auténtico icono de la reconciliación, con total desprecio de la realidad histórica.

Rinón, ¿ciudadano virtuoso o hábil veleta?

Según la Constitución de los atenienses, Rinón no ejerce una auténtica influencia hasta los últimos tiempos de la oligarquía. Para desempeñar un papel protagonista, habría tenido que esperar no solo la caída de los Treinta, sino también la revocación de un primer colegio de diez magistrados (decarquía), poco proclive a la negociación con los exiliados. Solo en el seno de una segunda decarquía, elegida algo más tarde, habría sido finalmente capaz de influir en el transcurso de los acontecimientos y de poner un término al conflicto[141].

Digámoslo claramente: esta reconstrucción consiste en una ficción

piadosa destinada a hacer olvidar el compromiso activo de Rinón al servicio de la oligarquía[142]. Nada permite creer en la existencia de dos decarquías sucesivas: la primera, recalcitrante a toda negociación; la segunda, mucho más conciliadora con los demócratas. Ni Jenofonte ni Lisias las mencionan y tampoco lo hace el juramento de amnistía[143]. Lo que es más, un alegato de Isócrates contradice explícitamente esta versión de la historia. En el Contra Calímaco, el litigante hace referencia a Rinón como uno de los Diez[144], cuando la acción transcurre justo después de la batalla de Muniquia y la deposición de los Treinta, es decir, precisamente en la época en que supuestamente reina la cruel decarquía según la Constitución de los atenienses. De hecho, no se alude a ninguna negociación de paz: el alegato de Isócrates evoca, por el contrario, los violentos combates que oponen, poco después, a la gente de la Ciudad y los exiliados[145]. La segunda decarquía, por tanto, es muy probablemente solo una ficción ad hoc creada por los «moderados», después de 403, para limpiar la imagen de Rinón y sus colegas. Con toda probabilidad, nunca hubo más que un colegio de los Diez, cuyas posiciones políticas evolucionaron forzadas por los acontecimientos. Resueltamente hostiles al principio a todo compromiso (hasta el extremo de aterrorizar a los oponentes de su línea política)[146], los Diez adoptaron progresivamente una actitud más complaciente para con los demócratas, a medida que se acumulaban los reveses militares y se debilitaba el apoyo de los espartanos.

Por lo demás, el mismo alegato de Isócrates proyecta una luz muy turbia sobre Rinón. El asunto puede resumirse en pocas palabras. Poco después de que los Diez hayan entrado en funciones, Patrocles, el arconte-rey, se pasea con su amigo (el cliente de Isócrates) y se encuentra con Calímaco, portador de una importante suma de dinero. Patrocles decide entonces hacerse con el botín con el pretexto de que Calímaco lo ha recibido de un tal Anfíloco, que forma parte de la «gente del Pireo»[147]. En ese preciso instante, Rinón, como miembro de los Diez, interviene en la disputa y decide llevar a los dos adversarios ante sus colegas, que recurren al Consejo: el dinero es finalmente confiscado para el tesoro público. Si bien Rinón no zanjó la cuestión por sí mismo, como mínimo no se opuso a una incautación basada en criterios facciosos. Así pues, respaldaba, al menos pasivamente, el expolio de los demócratas exiliados, según una tradición iniciada por los Treinta y mantenida sin vergüenza por los Diez[148]. ¿Cómo entender, en este contexto, que Rinón haya podido salir tan bien parado cuando cayó la oligarquía? Digamos que, como buena «veleta», debió de sentir cambiar el viento y decidió implicarse, antes que los demás, en un proceso de reconciliación que, en realidad, era

ampliamente dictado desde el exterior, al arbitrio de las disensiones entre jefes espartanos. Sobre todo, al unirse de manera precoz a las posiciones de Arquino, pudo beneficiarse del valioso apoyo de los demócratas moderados, a su regreso del Pireo.

Fue esta alianza política, mucho más que su virtud moral, lo que permitió a Rinón y a sus cómplices rendir cuentas sin verse inquietados bajo la democracia restaurada. Los antiguos magistrados de la oligarquía disfrutaron en este sentido de un increíble régimen de favor. Al final de la convención firmada por las dos partes, se estipulaba que los Diez rendirían cuentas «ante la gente de la ciudad que tuviera un patrimonio sometido a evaluación fiscal» (tous d'en tôi astei en tois ta timênata parechomenois)[149]. La conducta de Rinón y sus cómplices fue por tanto examinada por una comisión ad hoc, compuesta por demócratas del Pireo y antiguos miembros de los Tres Mil, con exclusión de los atenienses más pobres y, potencialmente, los más vengativos[150]. En resumen, todo el dispositivo parece haberse concebido para que estas veletas no salgan demasiado mal paradas.

Sin embargo, esta medida derogatoria no explica cómo pudo Rinón llegar a ser elegido estratega justo después. Pero ¿acaso es para sorprenderse? Al terminar la guerra civil, la aritmética jugaba en favor de los «moderados». En efecto, los Tres Mil debían entonces asistir en masa a las sesiones de la Asamblea, a la vez porque temían que los demócratas victoriosos quisieran vengarse de ellos y porque su riqueza material se lo permitía. Inversamente, muchos tetes no podían permitirse el lujo de perder un día de trabajo para acudir a la ekklêsia, en un contexto económico degradado por décadas de conflictos: como hemos visto, el importe del misthos aún no era suficiente para atraerlos en masa. Sumando las voces de los antiguos oligarcas y de una fracción de los demócratas que habían regresado del Pireo, los «moderados» tenían la razonable esperanza de reunir la mayoría de los sufragios. La Pnyx, por lo demás, no podía acoger más que a seis u ocho mil ciudadanos: ese equilibrio de poder político permitió sin duda a Rinón ser elegido estratega, y a Arquino, ganar su proceso contra Trasíbulo.

Sin embargo, no todos los atenienses se dejaron engañar por la sinceridad política del personaje. Antes de ser canonizado por la tradición aristotélica —ella misma reflejo de la historia ateniense tal cual podía escribirla un moderado como Androcio—[151], Rinón fue, por lo visto, objeto de acaloradas críticas en la ciudad. Dio su nombre a dos obras cuyo contenido, desde luego, no lo trataba con cortesía: la primera, de reducida circulación, emanaba de los medios socráticos; la segunda, de mayor difusión, fue compuesta por un poeta cómico e iba

dirigida a todos los atenienses reunidos en el teatro.

Esquines de Esfeto, cercano a Sócrates[152], escribió un diálogo titulado Rinón, del cual solo conservamos el título[153]. Con toda probabilidad, la obra debía de poner en escena un cara a cara entre Rinón y el filósofo. A falta de informaciones tangibles, podemos aventurar dos hipótesis contradictorias sobre su contenido. O bien el diálogo señalaba las convergencias entre dos hombres del «medio», que habían permanecido en la ciudad durante la guerra civil y actuado lo mejor posible habida cuenta de las circunstancias; o bien, por el contrario, la obra acentuaba sus diferencias, destacando el sinuoso recorrido del uno, la incoherencia ideológica del otro: mientras Rinón se había adaptado a dos regímenes políticos diametralmente opuestos, pasando de uno a otro con admirable elasticidad, Sócrates se había desvinculado de oligarcas y demócratas, negándose a someterse a unas órdenes que juzgaba ilegales vinieran de donde vinieran. Que el autor pusiera en escena ese contraste no sería nada sorprendente en vista de lo que sabemos de los otros diálogos de Esquines de Esfeto, en los cuales los interlocutores de Sócrates rara vez salían favorecidos, como Alcibíades o Milcíades, hijo de Esteságoras, ridiculizados por el filósofo[154].

Si bien resulta difícil saber cómo retrató a Rinón Esquines de Esfeto, no cabe la menor duda en el caso de Arquipo, que la emprendió con Rinón en el teatro en una obra epónima[155]. Representada probablemente poco después de 403 —en la medida en que antes el personaje no era lo bastante conocido como para justificar que un poeta le dedicase una obra entera—, la obra pertenece a un género bien catalogado, la «comedia del demagogo», famosa gracias a Aristófanes y bien representada en los últimos años de la guerra del Peloponeso[156]: los autores disfrutaban estigmatizando en ellas a los jefes políticos prominentes, pintando sistemáticamente un retrato acusatorio del «héroe», a quien endilgaban toda clase de taras.

Según las normas del género, el tono de la obra debía ser mordaz, pero resulta difícil identificar la clase de ataques que en ella se desplegaban. Sin embargo, la versatilidad de Rinón y su capacidad de adaptación, muy terameniense, probablemente hicieran las delicias del poeta. Un pasaje de Ateneo permite quizás vislumbrar uno de los elementos acusatorios escogidos por Arquipo:

También encuentro en los cómicos [la mención de] cierta corona trenzada [en círculo]. Arquipo habla de ella en su Rinón: «Se marcha

impunemente (athôios) tras haberse desvestido, y se retira a su casa, llevando una corona trenzada»[157].

Fuera de todo contexto, resulta difícil interpretar la cita, pero resulta tentador ver en ella una referencia a la rendición de cuentas de la que, sin embargo, Rinón logró salir indemne: el término athôios casi siempre se emplea en un contexto judicial para calificar los crímenes que quedan impunes[158]. Demos un paso más: la Constitución de los atenienses evoca el elogio público recibido por Rinón y sus colegas, mientras que Lisias pretende que ciertos ciudadanos de la Ciudad implicados en el proceso de reconciliación habrían disfrutado incluso «de los mayores honores»[159]. ¿No sería posible, entonces, que Rinón hubiese obtenido, además del elogio, una corona, sabiendo que ambas recompensas solían otorgarse juntas en Atenas?[160]. En esta hipótesis, Arquino habría atacado, en ese pasaje, los honores concedidos a Rinón, honores especialmente inmerecidos a sus ojos porque equivalían, superaban incluso, a los que se concedieron a los resistentes más valerosos, según los términos del decreto de Arquino: una corona de olivo y unos dracmas[161].

Si bien esta reconstitución es frágil en ausencia de otros fragmentos que la corroboren, un hecho es indudable: en los años que siguieron a la reconciliación, Rinón fue ridiculizado ante todos los atenienses por un poeta reconocido que elevó una voz discordante en el aparente concierto de elogios en torno al personaje[162]. En cierto modo, la obra de Arquipo refleja a la vez la victoria de los «moderados» y las tensiones que suscitó: si bien Rinón fue honrado y elegido estratega gracias al apoyo de atenienses de ambos bandos, seguía siendo una figura controvertida en una comunidad aún atormentada por el espectro de la guerra civil.

Violencia de la moderación

Al cabo de este recorrido coral, tal vez convenga volver a abordar la hipótesis propuesta por Nicole Loraux en La ciudad dividida. Mê mnêsikakein, «no guardar rencor»: el juramento de amnistía habría promovido un olvido activo de la guerra civil, según un modo de mandato paradójico. Según la historiadora, esta decisión inédita habría sido especialmente significativa porque los demócratas

victoriosos tenían un amplio margen de venganza. ¿No demuestra eso que, como un tema freudiano, la ciudad habría reprimido la stasis, ese terrible espectro alojado en el inconsciente de la comunidad y siempre dispuesto a resurgir?[163].

Por seductora que resulte, esta hipótesis debe ser revisada. En primer lugar, la amnistía no fue en absoluto una decisión tomada de buen grado por ambas partes. La negociación se llevó a cabo cuando las tropas espartanas campaban en el Ática y acababan de infligir a los demócratas basados en el Pireo su primer revés militar[164]. En un contexto en que los espartanos llevaban la batuta, ¿tenían los exiliados una oportunidad real de ejercer otra política tras su regreso a la ciudad?[165]. De hecho, cuando Formisio, un antiguo del Pireo, propuso reservar la plenitud de los derechos cívicos solo a los terratenientes, lo hizo bajo presión lacedemónica: según su adversario anónimo, se trataba de ceder a las «exigencias de los lacedemonios»[166].

Por otra parte, la amnistía parece menos reflejar la angustia de la comunidad frente a la stasis que destacar la victoria de un bando sobre todos los demás. La antropología de lo político, propuesta por Nicole Loraux, debe completarse aquí con una sociología afinada: en 403, no es que la ciudad unánime quisiera olvidar de golpe los males de la guerra civil, sino que un coro compuesto de antiguos oligarcas y demócratas impuso el respeto de la amnistía, para después camuflar los violentos enfrentamientos que esa decisión produjo seguidamente[167]. Esta alianza provisoria de los «moderados» logró promover una imagen consensuada de la ciudad, de forma que esa representación se concibiera, in fine, como la única posible y hasta la única pensable.

La solicitud intensiva de la figura de Solón después de 403 debe ser interpretada en este contexto militante.[168] La idea era sin duda sustraer al legislador de la captación que Critias había intentado llevar a cabo, él que se jactaba de ser su descendiente directo[169]. Pero el desafío iba mucho más allá. Al transformar a Solón en santo patrón de la democracia restaurada, los «moderados» legitimaban sobre todo su propio posicionamiento político en plena liza. Así pues, no ha de sorprendernos que precisamente la Constitución de los atenienses recoja el famoso poema de Solón que alaba el término medio: «Pero yo, entre ellos como en el espacio entre dos ejércitos, me he alzado en hito»[170].

Aquí, a medio camino, nos encontramos con otra tesis muy apreciada por Nicole Loraux: la elección del «término medio» (mêson) debe recobrar su vigor y su intensidad antropológica, lejos de la «gris

mediocridad del “sin excesos”»[171]. Los «moderados» no fueron corderitos y, muy al contrario, hicieron gala de una extraordinaria crudeza militante para imponer su visión y meter en vereda a los recalcitrantes. La moderación fue, por tanto, el producto de una política activa, hasta violenta, y es en el campo de la lucha donde hay que pensar la instauración de un espacio político del «medio», equidistante de los demócratas vengativos y los oligarcas radicales.

Esta violenta victoria de los «moderados» da lugar a una última pregunta, esta vez de naturaleza historiográfica, sobre la naturaleza de la democracia ateniense en el siglo IV. ¿La Atenas de Demóstenes fue más moderada que la de Pericles, o bien esta ruptura no es más que un espejismo?[172]. Por el lugar que otorga a los «moderados» en el proceso de reconciliación, el presente estudio parece abogar, a primera vista, por la primera opción de la alternativa: tras el trauma de la guerra civil, la ciudad habría entrado en una nueva fase de su historia política, guiada por la santa alianza de los atenienses de ambos bandos.

Pero no nos precipitemos. Por una parte, es difícil identificar una ruptura limpia entre la estrategia política de Arquino y las prácticas democráticas del siglo anterior. Y es que, desde la época de Pericles, los oradores buscaban imponer la imagen de un pueblo unificado, únicamente capaz de decidir en un solo sentido y con una sola voz, aun a costa de echarse atrás, también unánimemente[173]. Por otra parte, la «moderación» de Arquino y sus partisanos solo valía para un asunto muy concreto: la apertura del cuerpo cívico. Nada dice que, más allá de ese punto de acuerdo, todos compartiesen las mismas posiciones políticas, en particular respecto al grado de soberanía que debía ejercer el pueblo, una vez redefinidos los contornos de la comunidad.

En definitiva, la reconciliación de 403 fue una ruptura no porque marcase el advenimiento de una democracia más moderada en todos los aspectos, sino porque hizo que la ciudad entrase en un nuevo régimen de historicidad. En esta Atenas reconciliada con fórceps nació una forma más consensuada de escribir la historia de la comunidad[174], a riesgo de silenciar las voces disonantes.

CAPÍTULO 4

Sócrates y las voces de la neutralidad

«El que, durante una guerra civil, no haya tomado las armas con una de las partes, que sea privado de sus derechos y ya no participe en la ciudad»[1]. Atribuida al legislador Solón, una ley habría establecido una obligación imperiosa para todos los ciudadanos atenienses: tomar partido en caso de stasis, so pena de ser excluidos de la comunidad. Según Nicole Loraux, esta antigua legislación demostraría que la neutralidad política no existía en la Antigua Grecia. Y es que no hay que confundir neutralidad con moderación: ya se tratase de Arquino o de Rinón, de Terámenes o de Ánito, los atenienses «moderados» estuvieron, como hemos visto, activamente comprometidos con uno u otro bando durante la guerra civil, y solo a última hora los enemigos de ayer se decidieron finalmente a formar alianza. En el trance del conflicto, cada cual había elegido su bando, sin refugiarse en la comodidad de la abstención[2].

Se dibujan entonces los contornos de un universo político incluyente, donde la participación no es solo un ideal, sino una obligación cívica. Pericles lo señalaba ya en 431, en su oración fúnebre por los soldados muertos en el transcurso de la primera campaña de la guerra del Peloponeso: «Solo nosotros pensamos que quien no participa en nada [en los asuntos políticos (ta politika)] es un individuo no tranquilo, sino inútil (achreion)»[3]. Fueran cuales fueran sus ocupaciones profesionales o sus inclinaciones personales, un ciudadano ateniense habría tenido el deber de implicarse en la vida de la comunidad. Habría existido en Atenas un imperativo categórico del compromiso que todos los ciudadanos habrían estado obligados a respetar, so pena de reprobación y hasta exclusión de la comunidad.

Esta escena, con todo, da mucho que pensar. En efecto, ¿cómo explicar que la ley de Solón nunca fuera invocada en los alegatos judiciales de principios del siglo IV para incriminar a quienes no habían tomado partido durante la guerra civil?[4]. Estos, sin embargo, fueron numerosos, como veremos. Lo que es más, el orador Lisias precisa explícitamente que esa legislación no se aplicaba en Atenas. Anticipando la defensa de su adversario —un ateniense desterrado por los Treinta, pero que no por ello se había unido a los demócratas—, el orador escribe: «Se mantendrá, me dicen, que, si fuera un delito haber permanecido al margen en ese momento crítico, dicho delito estaría recogido por una ley expresa, como lo están los demás»[5]. Ahora bien, no es el caso, concede el litigante. ¿Cómo expresar mejor que la ley de Solón no estaba vigente?

Tal vez esta paradoja no sea tal: al cabo de un estudio filológico en

profundidad, una erudita holandesa propuso recientemente una traducción muy distinta de la ley solónica: «Aquel que, durante una guerra civil, sin aliarse con uno u otro bando, no abandone las armas (mè thètai ta hopla), que sea privado de sus derechos y ya no participe en la ciudad»[6]. Por tanto, el legislador no habría propuesto en modo alguno castigar la neutralidad en caso de guerra civil, sino que, por el contrario, habría recomendado a los ciudadanos que rindieran las armas para permanecer en una posición de neutralidad vigilante. En cuanto al discurso de Pericles, no conviene sobreestimar su valor normativo. Pronunciado en honor de los soldados muertos por la patria, la oración fúnebre pretendía movilizar a los oyentes en duelo y convencerlos de imitar el sacrificio de los difuntos en un momento crítico para la comunidad. En este contexto, no resulta sorprendente ver a Pericles ensalzar una Atenas imaginaria compuesta únicamente por ciudadanos comprometidos: el propósito era más prescriptivo que descriptivo.

Por poco que agucemos el oído, resulta posible distinguir las voces discordantes. Los alegatos judiciales dan voz a la palabra de numerosos ciudadanos que permanecieron al margen del conflicto, por necesidad o por elección. Por necesidad: dado que la stasis era una forma de guerra, requería un mínimo de aptitudes físicas o financieras, de las que no disponían, por ejemplo, «los ciudadanos mayores que se habían quedado en su demo sin grandes recursos y disponían solo del mínimo necesario, hombres entregados a la democracia y a quienes solo su vejez impedía colaborar activamente con ella»[7]; del mismo modo, los menores aún no estaban en condiciones de tomar partido, como lamenta un litigante anónimo en los años 380: «Tengo, juez, treinta y dos años de edad; y hace diecinueve años que entrasteis en la ciudad. Tenía por consiguiente trece años, como podéis ver, cuando los Treinta hicieron perecer a mi padre: a esa edad, ni siquiera sabía lo que era la oligarquía y tampoco podía defender a mi padre injustamente atacado»[8].

Pero la neutralidad también podía deberse a una elección razonada: las fuentes hacen referencia a numerosos atenienses que se instalaron en el extranjero durante las revueltas para ocuparse tranquilamente de sus asuntos o bien se quedaron en la ciudad, recluidos en su oikos, sin unirse a uno u otro bando. Interesarse por estos «fuera de filas» es devolver su lugar, en la escritura de la historia, a los numerosos actores que se resistieron a la lógica incluyente de la stasis y a los mandatos contradictorios que suscitaba: ¡elige tu bando, camarada! Ahora bien, no todo es político de la misma manera y con la misma intensidad, tanto ayer como hoy: hasta en plena tormenta, lo político no impregna todos los ámbitos de la existencia y las distintas capas de

la sociedad a partes iguales. Tomemos el caso de la pequeña ciudad siciliana de Nacone, desgarrada por la stasis a principios de siglo III a. C. y a menudo invocada para demostrar la centralidad de la guerra civil en la Antigua Grecia[9]. Con el fin de reconciliar a la comunidad, se encargó a cada bando establecer una lista de treinta ciudadanos enemigos; después se eligieron por sorteo grupos de cinco «hermanos de elección» (adelphoi airetoi), asociando en cada caso a dos antiguos enemigos y a otros tres ciudadanos tomados en el resto del cuerpo cívico. Lo ingenioso del dispositivo ha hecho correr ríos de tinta, pero se ha insistido poco en un hecho importantísimo: estos grupos solo contaban con una minoría de antiguos sublevados. Quiere por tanto decir que la stasis no había implicado a todos los ciudadanos de Nacone en el mismo grado y que muchos de ellos no eran inmediatamente identificables como activistas de uno u otro bando.

Lo cierto es que todos esos individuos «fuera de coro» que se negaron a tocar las partituras políticas esperadas suelen ser difíciles de captar de forma objetiva en la documentación. Será porque la neutralidad política siempre es fruto de una construcción retórica, a favor o en contra: aparece en general como un argumento movilizado por los litigantes ya para defender su propio comportamiento, ya para ensuciar la reputación de su adversario. Los oradores estigmatizaban de buena gana a los atenienses expulsados por los Treinta que, en lugar de unirse a los demócratas del Pireo, habían preferido la comodidad del exilio; simétricamente, muchos atenienses que habían permanecido en la ciudad pretendían demostrar que no habían participado en absoluto en las exacciones de la oligarquía. Sócrates representa en este sentido un caso a la vez banal y excepcional: banal porque no fue ni de lejos el único que no tomó partido durante la guerra civil; excepcional porque reivindicó esa neutralidad alto y claro, a costa de suscitar las sospechas de ambos bandos.

Queda una última pregunta pendiente: ¿todos esos «neutros» formaban un coro en toda regla? ¿Qué vínculos pueden establecerse entre individuos al margen del campo de los enfrentamientos políticos, ajenos al «vínculo de la división», parafraseando a Nicole Loraux? Por decirlo de otro modo, ¿es posible «hacer comunidad» basándose en una abstención, por activa que sea?

La neutralidad negativa: en el exilio

Así como la guerra del Peloponeso había obligado a numerosos atenienses a abandonar temporalmente sus hogares para refugiarse en la ciudad o en el Pireo (Tucídides, II, 17, 1-3), la stasis de 404 dio lugar a movimientos de población de una amplitud muy distinta. Los Treinta obligaron a muchos ciudadanos al exilio y, en particular, a los demócratas más comprometidos. El movimiento se acentuó cuando fue publicada la lista de los Tres Mil: fue entonces cuando muchos atenienses dejaron la ciudad, pues se encontraron privados de la protección jurídica que iba unida al estatus de ciudadano[10]. Si bien todas estas agitaciones llevaron a aumentar de manera automática el ejército de Trasíbulo, no todos los exiliados se unieron a los resistentes en Fileo y en el Pireo, o bien lo hicieron muy tardíamente, en las últimas semanas del conflicto[11].

La enfermedad como excusa

Frente a los jurados de los tribunales populares, estos antiguos exiliados querían hacer olvidar su prudencia de entonces —que podía pasar por cobardía—, como demuestra un discurso pronunciado por un ateniense inválido y compuesto por Lisias, poco después de la guerra civil. Amenazado con perder el subsidio que lo ayudaba a sobrevivir, el litigante insiste en recordar su conducta bajo los Treinta. Nunca estuvo asociado, de lejos ni de cerca, a sus actos de desmesura, pretende: «Yo estaba con el pueblo exiliado en Calcis: cuando podía quedarme tranquilamente en la ciudad, con los Treinta, preferí marcharme y compartir vuestros peligros»[12]. Hermosa inspiración retórica: el inválido se reivindica como miembro de pleno derecho de la comunidad de los resistentes atenienses. La afirmación, sin embargo, puede hacernos sonreír. En primer lugar, los oligarcas atenienses no debieron de pensar nunca en hacer de ese inválido sin recursos un miembro activo de su politeia[13]. Con toda probabilidad, no tuvo la elección de quedarse en la ciudad y fue obligado a exiliarse, una vez redefinido el cuerpo cívico por los Treinta; además, como él mismo reconoce sin decirlo, nunca fue un resistente activo: no solo no se unió a los partisanos de Trasíbulo en Fileo —que venían en su mayor parte de Tebas—, puesto que eligió instalarse en Eubea, lejos de la zona de combate, sino que tampoco se unió a «los del Pireo», unas semanas más tarde, pues de otro modo no habría dejado de alardear de ello ante el jurado. Su «participación en los peligros» se limitó por tanto a sufrir el exilio y a instalarse como meteco en una ciudad limítrofe de Atenas. No fue el único, de hecho, en hacer esa

elección: «Yo estaba con el pueblo exiliado en Calcis», nos dice. Se va de la lengua y revela, de paso, lo numerosos que fueron los exiliados que tomaron esa prudente decisión, mientras esperaban a ver cómo evolucionaba la situación militar.

Al otro extremo de la escala social, un caso permite dar toda su extensión a este coro de individuos expulsados por los Treinta y, sin embargo, no embarcados en la resistencia. Poco después del restablecimiento de la democracia, entre 402 y 398, un miembro del Consejo saliente la emprendió contra uno de los nuevos consejeros elegidos por sorteo —un tal Filón—, con ocasión del examen previo a su entrada en funciones (dokimasia). El litigante encarga a Lisias que componga el alegato que, más allá de todo caso concreto, estigmatiza a todos los ciudadanos inactivos: «Digo, pues, que solamente tienen derecho a deliberar sobre nuestros asuntos quienes no solo tienen el título de ciudadanos, sino que están apegados (epitumhountas) a ese título»[14]. Para deliberar adecuadamente, no basta con ser ciudadano nominal; también hay que manifestar el deseo (epithumia) de participar en los asuntos de la comunidad. ¿Cómo expresar mejor que la ciudadanía no solo es una cuestión de derecho y estatus, sino también de apego, de pasión incluso?

Lejos de respetar este ideal de compromiso, Filón habría actuado como simple «ciudadano de nacimiento», preocupado únicamente por su comodidad personal. Para demostrarlo, el litigante relata su comportamiento durante la guerra civil. «Expulsado de la ciudad por orden de los Treinta con el resto del pueblo», vivió primero en el campo (en agrôi), es decir, en Ática, en un lugar donde poseía tierras. Hasta aquí, nada se le puede reprochar. Pero todo cambia unas semanas más tarde.

Cuando los de Fileo regresaron al Pireo; cuando, no solo desde el campo, sino también desde el extranjero, la gente afluía, unos a la ciudad, otros al Pireo; cuando cada cual, en la medida en que sus fuerzas se lo permitían, acudía al auxilio de su patria, su conducta fue opuesta a la de todos los demás ciudadanos: recogió sus bienes, dejó su patria para irse al extranjero, a Oropo, donde pagó la tasa de los metecos y residió bajo un patrono; prefirió ser meteco en ese país que ciudadano entre vosotros.[15]

A semejanza del inválido defendido por Lisias, Filón pasó el final de la

guerra civil fuera de Atenas, establecido como meteco. También, como él, parece haber usado su enfermedad como pretexto para justificar su alejamiento. Pero su acusador recusa por adelantado el argumento de la invalidez señalando que, aun disminuido físicamente, poseía «fortuna suficiente» para mantener financieramente a los demócratas, «como lo hicieron tantos otros ciudadanos que no podían pagar con su cuerpo»[16]. Peor aún, Filón se habría quedado cómodamente a salvo hasta que todo estuvo consumado: ni siquiera fue de esos resistentes de última hora, «que se unieron cuando vieron a los de Fileo tener éxito en su empresa». La conclusión es categórica: «No tiene derecho a la amistad ni de la gente de la Ciudad, puesto que no quiso unirse a ellos en el peligro, ni de los que ocuparon el Pireo, puesto que no quiso siquiera volver con ellos».

¿Un partido de los fuera de filas?

Más allá de su objetivo explícito, este discurso revela implícitamente que la neutralidad en Atenas fue un fenómeno de masas. Porque, si escuchamos atentamente al acusador, comprendemos que numerosos atenienses esperaron mucho tiempo antes de tomar partido. En realidad, ¿qué se le reprocha a Filón? Que no hubiera elegido un bando después de la toma del Pireo por Trasíbulo. Más de la mitad de la guerra civil había transcurrido ya en ese momento preciso: mientras que los Treinta ocuparon el poder en septiembre de 404 (a más tardar) y la democracia fue restablecida poco más de un año después, en octubre de 403, la toma del Pireo no intervino probablemente hasta el mes de abril o mayo[17]. Es decir, que, durante más de la mitad del conflicto, el hecho de embarcarse en la resistencia democrática fue más la excepción que la regla, incluso entre los atenienses expulsados por los Treinta[18].

Lo que es más, el alegato sugiere que, incluso cuando el Pireo ya estuvo en manos de los demócratas, numerosos exiliados se negaron a unirse a Trasíbulo y sus hombres, por falta de fe en su victoria final. El orador lo reconoce entre líneas, convirtiendo a Filón en jefe de un verdadero partido de los «fuera de filas»:

Ahora, si hay un grupo de ciudadanos que participó en las maniobras de Filón y si, un día, sus miembros toman la ciudad (¡cosa que no

debe en ningún caso ocurrir!), entonces [Filón] podrá reclamar su lugar en su Consejo.[19]

La lógica de la frase es tortuosa. ¿Cuáles son las «maniobras de Filón» evocadas por el orador? Precisamente, el hecho de no haber actuado en esos tiempos de agitación. Así pues, el orador imagina, en torno a su adversario, un coro de ciudadanos activamente comprometidos con la falta de compromiso. Sin duda no hay que tomarse muy al pie de la letra esta ocurrencia dirigida a convertir a Filón en celador de la inacción que federa en torno a él al partido de la abstención. Pero, más allá de la exageración retórica, el discurso sugiere la existencia de una masa de ciudadanos no alineados que, al menos imaginariamente, podía ser considerada como un grupo en toda regla en el seno de la democracia restaurada.

Este «tercer partido» era, no obstante, muy heterogéneo, ya que asociaba a individuos con perfiles variados: ricos y pobres, jóvenes y viejos, antiguos exiliados y desterrados recientes. A ellos se añadían atenienses de recorrido aún más atípico, que desafiaban la bipartición entre «los de la Ciudad» y «los del Pireo»: se trata de todos aquellos que pertenecieron a un bando antes de unirse al otro en el transcurso del mismo conflicto. Porque la guerra civil no podría ser considerada como un bloque, donde las elecciones políticas estuvieran fijadas para siempre. El caso de Calímaco, atacado por un cliente del orador Isócrates, es sintomático en este sentido. El acusado forma parte indudablemente de la élite ateniense: es miembro de los Tres Mil y reside en la ciudad durante el grueso de la guerra civil. Solo a principios del verano de 403 decide finalmente dejar Atenas, a raíz de un conflicto de intereses con otro miembro de la oligarquía. Según Isócrates, el tal Calímaco se habría comportado como todo un oportunista: en un primer momento, habría participado con pasión en el régimen de los Treinta, antes de unirse a «los del Pireo» en el momento en que su victoria parecía segura. Como prueba de su hipocresía, no habría permanecido mucho tiempo en la tropa de Trasíbulo: cuando los lacedemonios acudieron en auxilio de «los de la Ciudad», invirtiendo momentáneamente las relaciones de fuerza —durante el verano de 403—, «volvió a escapar […] y fue a vivir a Beocia. Así pues, conviene más inscribirlo entre los desertores que nombrarlo como uno de los desterrados»[20].

Ciertamente, Isócrates hace gala de una inmensa mala fe en su descripción[21]. Si aislamos los elementos fácticos aportados por el cliente de Isócrates y los separamos de la coraza retórica que los

envuelve, Calímaco aparece más bien como un ciudadano de inclinaciones políticas poco afianzadas. Encarna de maravilla a todos esos individuos que, durante la guerra civil, trataron de sobrevivir en una coyuntura difícil, navegando al son de sus intereses entre ambos bandos.

En definitiva, el itinerario de Calímaco viene a recordar hasta qué punto los Tres Mil estuvieron lejos de apoyar unánimemente a los Treinta. Fuera de una pequeña minoría activa —los Treinta, los Diez y los Once, así como los consejeros y los caballeros, implicados a menudo a su pesar en la represión de los oponentes—, la mayoría de los atenienses que se quedaron en la ciudad asistieron como simples espectadores a los crímenes cometidos entonces. Es en todo caso lo que quisieron hacer creer después de la guerra civil. Cuando eran llevados ante los tribunales populares, no dudaban en poner en relieve su inacción, como Diogneto que, según su sobrino, «bajo la oligarquía no ejerció ninguna magistratura»[22]. Estigmatizada entre los exiliados, la neutralidad era al contrario una virtud cardinal para «los de la Ciudad»[23].

La neutralidad positiva: en la ciudad

Volvamos un momento al discurso contra Calímaco. Contrariamente a su adversario, que se marchó a última hora, el cliente de Isócrates permaneció en la ciudad durante toda la guerra civil. Lo que es peor, sus tratos con varios magistrados de la oligarquía eran lo bastante notorios como para que él mismo informase sobre ellos en su discurso. En este contexto, le importaba especialmente mostrar que no había participado en absoluto en las siniestras maniobras de los Treinta: «Veremos que, por mi culpa, ningún ciudadano vio afectada su fortuna ni su persona puesta en peligro, ni fue borrado de la lista de ciudadanos activos e inscrito en la que se estableció de acuerdo con Lisandro»[24]. Mientras los Treinta alentaban a los de la Ciudad a hacer el mal, él nunca hizo nada semejante, proclama. ¿Cómo imaginar, entonces, que pudiera comportarse mal durante la última fase de la stasis, cuando «los Treinta eran expulsados, el Pireo ocupado, el pueblo todopoderoso, y se hablaba de reconciliación»?[25]. Si bien no resulta muy convincente, su demostración revela implícitamente el comportamiento esperado de los ciudadanos de la Ciudad durante la

oligarquía: nada podía serles reprochado mientras no hubieran participado activamente (metechein) en la oligarquía, mediante actos delictivos o el ejercicio de funciones importantes.

Una tranquilidad reivindicada

Pero hay que precisar bien lo que estaba en juego: la mayor parte de los Tres Mil no corría el menor riesgo en el plano judicial, puesto que estaban protegidos por la amnistía establecida en 403 y el compromiso de «no guardar rencor» (solo los Treinta, los Diez y los Once habían sido excluidos del acuerdo, recordémoslo)[26]. En cambio, «los de la Ciudad» podían encontrarse cerrado el acceso a las magistraturas en la democracia restaurada si eran hallados culpables de haber sido magistrados bajo la oligarquía o de haber servido como caballeros, el brazo armado de los Treinta[27].

Esa es precisamente la acusación en contra de un tal Mantíteo, una década después de 403, durante el examen previo a su entrada en el Consejo. Compuesta por Lisias, su defensa pretendía demostrar que no había «sido caballero bajo los Treinta y que [no había] participado en su régimen»[28]. Su línea de defensa se basaba en este caso en un argumento temporal: instalado con su familia en el mar Negro durante la primera fase de la guerra del Peloponeso, Mantíteo afirmaba no haber vuelto a la ciudad hasta el final del reinado de los Treinta. «No estábamos en Atenas ni cuando se destruyeron los Muros Largos ni en el momento de la revolución: volvimos cinco días antes de la llegada de la gente de Fileo al Pireo», es decir, en abril-mayo de 403[29]. La elección de esta fecha no debe nada al azar: beneficiaba al acusado mantener que había vuelto lo más tarde posible, de forma que no pudiera ser asociado a los crímenes de los Treinta (depuestos apenas una semana después de su regreso); pero también debía afirmar que había llegado antes de que Trasíbulo hubiera tomado el Pireo. Porque ¿cómo justificar de otro modo que no se hubiera unido a los resistentes, cuando precisamente había atracado en el Pireo? Ya lo vemos: la neutralidad no era solo cuestión de espacio —entre la ciudad y su puerto—, sino también de tiempo: ni demasiado pronto, ni demasiado tarde[30].

Lisias ya había ensalzado la neutralidad de los Treinta en un alegato anterior, compuesto para un ciudadano anónimo atacado también con ocasión de un examen de entrada en el Consejo. Pronunciado sin duda

poco después de 400 a. C.[31], el discurso tiene lugar en un momento de rigidez democrática, poco después de la eliminación del último bastión oligárquico en Eleusis y en el mismo momento en que Sócrates es llevado ante la justicia. Acusado de haber conspirado contra la democracia, el acusado empieza relativizando la escisión entre democracia y oligarquía[32]. Insiste de todas formas en diferenciar su propio comportamiento bajo uno y otro régimen. En tiempos de democracia, afirma haberse comportado siempre como ciudadano activo y leal: aseguró varias trierarquías —el costoso equipamiento de un navío de guerra—, combatió por mar en cuatro ocasiones y pagó incluso numerosas contribuciones por importes superiores a lo que se le exigía. Por lo tanto, se esforzó personalmente y sacrificó su fortuna por la supervivencia del régimen. Durante la oligarquía, por el contrario, se transformó en ciudadano si no pasivo, al menos «tranquilo» (apragmôn). No ejerció ninguna magistratura y no formó parte del Consejo designado en aquella época: «Podía; no quise: merezco, pues, hoy, recibir los honores que otorgáis»[33]. De forma inesperada, pretende también no haber cometido ningún crimen durante todo ese periodo turbulento[34].

Pero el elogio de su inacción llega aún más lejos: «No fui yo, reconocerán, quien, durante la oligarquía, llevó a nadie a la cárcel, ni se vengó de sus enemigos, ni ayudó a un solo amigo»[35]. Tras haber recordado que no hizo daño a nadie durante la oligarquía —según un argumento comúnmente empleado—[36], el acusado hace incluso valer que tampoco ayudó a sus allegados. ¿Cómo explicar esta apología paradójica de la no asistencia a los amigos en la necesidad? Para atajar las sospechas, el acusado deseaba presentarse como un individuo inactivo tanto en público como en privado, en lo bueno y en lo malo. La pasividad radical es en efecto el argumento que pone en relieve para reclamar la indulgencia del jurado:

No debéis considerar enemigos a quienes no marcharon al exilio, sino a quienes os persiguieron; ni a quienes se esforzaron por salvar sus bienes, sino a quienes despojaron a los demás; ni a quienes permanecieron en la ciudad para salvaguardar sus propios intereses, sino a quienes tomaron parte en los asuntos con el fin de perder a los demás.[37]

Esta ruptura drástica entre participación (en los asuntos públicos) y repliegue (en la esfera privada) resulta desde luego sospechosa: ¿cómo

habría sido capaz el litigante de evitar todo revés de la fortuna sin estar implicado en nada en la oligarquía?[38]. Pero, en este caso, poco importa que haya o no que creerlo. Más allá de su caso personal, el discurso de este anónimo permite acceder a lo que probablemente fuera la línea de defensa adoptada por todos «los de la Ciudad» después de 403: por haber permanecido «tranquilos» bajo la oligarquía, podían aspirar a convertirse de nuevo en ciudadanos activos en la democracia restaurada[39].

La autarquía como ficción política

Un último testimonio permite identificar mejor el perfil de esos individuos que se quedaron en la ciudad pero que pretendían no haber buscado más que «salvaguardar sus propios intereses». Tiene la ventaja de emanar de un actor directo en el conflicto, Jenofonte, activamente comprometido como caballero en el bando de la oligarquía[40]. En sus Memorables —una obra destinada a defender la memoria de Sócrates—, pone en escena un diálogo mantenido en 404-403, en el transcurso del cual su maestro prodiga sus consejos a un ateniense de la Ciudad, un tal Aristarco, inquieto por la idea de no conseguir mantener a toda su familia en esos tiempos difíciles.

En muchos sentidos, el interlocutor de Sócrates aparece menos como un personaje real que como la encarnación de un verdadero tipo social. En primer lugar, Aristarco no es conocido por ninguna otra fuente y no tiene por tanto más envergadura biográfica que la que Jenofonte le confiere[41]; además, su nombre parece haber sido elegido a propósito para presentarlo al lector como un ateniense distinguido: ¿acaso Aristarco no significa «el poder (archè) de los mejores (aristoi)»? La continuación del diálogo no desmiente esta etimología: en pocas frases, Jenofonte lo retrata como rico terrateniente, detentor de un importante capital y miembro de los Tres Mil.

Sin embargo, en la época en que transcurre el diálogo, Aristarco está en apuros. «Ah, Sócrates, estoy pasando grandes dificultades (aporía). Desde que la ciudad es presa de la guerra civil y que muchos han huido al Pireo, mis hermanas, mis primas y mis sobrinas abandonadas se han refugiado en mi hogar en tal cantidad que la casa acoge a catorce personas de condición libre (eleutherous)»[42]. Así pues, Aristarco ha acogido en su casa a numerosas parientas abandonadas por sus tutores exiliados para unirse a la tropa de Trasíbulo. Es un

modo de recordar entre líneas que la stasis desgarró a las familias atenienses y que los hermanos, los primos, los tíos o los sobrinos no se embarcaron todos en el mismo bando; también pone en relieve que la guerra civil no fue solo asunto de hombres adultos, sino que también afectó de rebote a las mujeres y los niños situados bajo tutela; igualmente sobreentiende, en contraste implícito con las «personas de condición libre», la presencia de numerosos esclavos en la casa, igualmente afectados por las consecuencias del conflicto; por último, indica que Aristarco, por su parte, no sufrió por el gobierno de los Treinta: si pudo permanecer en la ciudad, es porque necesariamente formaba parte de los Tres Mil, del mismo modo que su interlocutor Sócrates.

Nada se dice, no obstante, de las eventuales inclinaciones oligárquicas de Aristarco. Muy al contrario, Jenofonte lo presenta como un hombre totalmente absorbido por la gestión de su casa, sin ningún compromiso político aparente. Y es que se trata de un momento crítico: separado de sus tierras por la ocupación del Pireo por los demócratas, tampoco puede alquilar las diversas casas que posee en la ciudad —el plural refleja su fortuna—, por falta de inquilinos interesados. Hasta conseguir un préstamo se ha vuelto imposible por la falta de confianza entre los ciudadanos. Teme, por tanto, no poder alimentar a los suyos. En esta atmósfera de tensión, el oikos corre el riesgo de extinguirse con rapidez.

Para conjurar esa siniestra evolución, Sócrates recomienda a Aristarco que ponga a sus parientas a trabajar, que les haga producir ropa y asegure por ese medio la supervivencia del oikos. El filósofo invita a su interlocutor a hacer caso omiso de los prejuicios de la élite ateniense, que ve en esas tareas productivas una ocupación de esclavos. Según el filósofo, emprender este trabajo pondría en marcha un círculo virtuoso, donde los beneficios engendrarían beneficios[43]: «Si les ordenas que emprendan la tarea, la vista de su utilidad para tu causa te hará quererlas, y ellas te querrán al darse cuenta de que te satisfacen. Como el recuerdo de los favores pasados, vuestro reconocimiento (charin) crecerá y generará, entre vosotros, un comportamiento más amistoso y fraternal»[44]. Dicho y hecho: Aristarco logra reunir los fondos necesarios para comprar lana y las mujeres de la casa se ponen manos a la obra. Muy pronto, la alegría se impone a la pesadumbre.

Pero, en este oikos en fiesta, no todas la posiciones son homólogas. Las mujeres de la casa trabajan de buen grado, pero Aristarco no colabora. Para justificar esta inacción, Sócrates incita a su amigo a recordar a sus parientas la fábula del perro que protege al rebaño:

«Gracias a la protección que os presto, dice el perro a las ovejas, no sois robadas por los hombres ni devoradas por los lobos»[45]. Así pues, como pastor vigilante, Aristarco asegura la protección del grupo frente a los peligros externos. Ahí es donde estalla brutalmente la ficción de un propietario políticamente inactivo, encerrado en su casa y viviendo en una burbuja. Ningún oikos es una isla. Para proteger a los suyos, Aristarco no puede permanecer encerrado en su casa, sino que debe necesariamente implicarse en la vida de la ciudad: políticamente, para proteger a sus parientas de intrusiones procedentes del exterior; financieramente, para poder tomar prestado el capital necesario para poner en marcha su nueva empresa; económicamente, para encontrar salidas comerciales a sus productos; amistosamente, por último, puesto que debe encontrar la ayuda de Sócrates para elaborar ese plan de salvaguarda.

Pero para Aristarco, como para la mayoría de los atenienses que se quedaron en la ciudad, era importante mantener la ficción de su desentendimiento político: afirmaron a posteriori no haber participado en nada en la oligarquía, viviendo recluidos en sus casas y únicamente preocupados por sus propios intereses. Y esa no es la menor de las paradojas, si recordamos que el proyecto de los Treinta era reservar solo a los Tres Mil el derecho de participar activamente en la ciudad. Todo transcurre como si solo los ciudadanos activos —por derecho— hubieran sido pasivos —de hecho—, renunciando voluntariamente al privilegio cuyo disfrute exclusivo tenían[46].

No obstante, hay un miembro de los Tres Mil cuyo comportamiento viene a poner en tela de juicio esta extraña inversión de los signos: Sócrates, el interlocutor de Aristarco, promotor de una neutralidad radical y de un no compromiso militante.

La neutralidad radical: Sócrates el impenetrable

Retrasemos unos instantes todavía la entrada en juego de Sócrates o, más exactamente, observemos su trayecto comparándolo con el de otro ateniense, llevado ante los tribunales en la misma época que él: el orador Andócides. Entre sus recorridos judiciales respectivos existen, en efecto, poderosos paralelismos que permiten, in fine, destacar la singularidad socrática con mucho mayor relieve.

Señalemos en primer lugar la sincronía de ambos procesos: mientras que el filósofo fue juzgado en la primavera de 399[47], Andócides pasó por los tribunales atenienses seis meses antes o seis meses después (en el otoño de 400 o de 399). En ambos casos, la incriminación tenía un trasfondo religioso: Sócrates fue acusado de introducir nuevos dioses en la ciudad, Andócides fue atacado por haber tomado parte en los misterios eleusinos cuando un decreto anterior se lo prohibía expresamente a causa de su participación, quince años antes, en la profanación de la ceremonia. Lo que es más, Sócrates y Andócides fueron ambos perseguidos por el mismo hombre, Meleto[48]. Los dos acusados tenían, por último, otro rasgo en común: ninguno había tomado partido durante la guerra civil, algo que se les reprochaba amargamente.

Pero ambos casos no fueron exactamente iguales. En primer lugar, los dos acusados no compartían la misma red de amistades: mientras que Andócides contaba con Ánito entre sus apoyos, este último formó parte de los acusadores de Sócrates. Seguidamente, los dos hombres siguieron estrategias defensivas opuestas: mientras el filósofo provocó al jurado con declaraciones a contracorriente, Andócides buscó por todos los medios ganarse a sus oyentes para convencerlos de fallar a su favor. Sobre todo, su neutralidad durante la guerra civil no había tomado en absoluto la misma forma. Allí donde Sócrates se quedó en la ciudad negándose a obedecer los mandatos de los Treinta, Andócides, por su parte, se había mantenido completamente al margen del conflicto: exiliado en 415 a raíz de la profanación de los Hermes, permaneció en el extranjero hasta el restablecimiento de la democracia en 403, sin unirse nunca ni a los oligarcas en la ciudad ni a los demócratas en el Pireo. Es eso precisamente lo que le reprocha su acusador en un alegato atribuido al orador Lisias[49]. Según su adversario, el acuerdo de reconciliación solo se habría aplicado a «los de la Ciudad» y a «los del Pireo», y no a quienes ya estaban en el exilio en el momento en que se inició la stasis:

Voy a mostraros por tanto que las convenciones no tienen nada que ver con Andócides: ni, por Zeus, las que concluisteis con los lacedemonios, ni las que se firmaron entre gentes de la Ciudad y gentes del Pireo. […] No estuvimos, en verdad, divididos por su causa, y no esperamos, para acordar la paz entre nosotros, a admitirlo a él

como beneficiario de las convenciones. No para un solo hombre, sino para nosotros, gentes de la Ciudad y gentes del Pireo, tuvieron lugar convenciones y juramentos: sería muy extraño que, estando nosotros mismos acuciados por la necesidad, nos hubiésemos preocupado por Andócides, entonces ausente, para dejar sus crímenes en el olvido.[50]

Para beneficiarse de la amnistía, habría hecho falta elegir un bando o, al menos, haber sufrido desgracias causadas por la guerra civil. Puesto que no satisface ninguna de esas condiciones, Andócides se situaría en un fuera de cuadro jurídico que lo destinaría a la muerte, al menos según su acusador. Puesto que ninguna convención lo protege, podrían incluso matarlo con total impunidad: «Al castigar a Andócides, purificáis la ciudad, la libráis de manchas; rechazáis lo impuro (pharmakos)»[51].

La defensa de Andócides toma pleno sentido a la luz de estas fuertes acusaciones. No solo el acusado insiste en destacar su compromiso activo al servicio de la ciudad desde su regreso en 403, sino que también busca justificar su ausencia durante la guerra civil. Su argumentación toma entonces un cariz original: Andócides propone a sus oyentes que imaginen el destino que habría sufrido si hubiera estado presente en la ciudad en aquel momento. En un hermoso ejercicio de historia contrafáctica, Andócides pone en escena, en forma de diálogo, el interrogatorio al que Caricles, uno de los más radicales de los Treinta, lo habría inevitablemente sometido:

«Dime, Andócides, ¿fuiste a Decelia y la fortificaste contra tu propia patria? —No. —Pero ¿entonces? ¿Asolaste el Ática y saqueaste a tus conciudadanos por mar y tierra? —En absoluto. —¿Tampoco combatiste por mar contra Atenas, no ayudaste a destruir nuestros muros ni a derrocar la democracia, y no regresaste a Atenas armas en mano? —Tampoco hice nada de eso. —¿Y crees poder librarte y no ser ejecutado como tantos otros?». ¿Creéis, ciudadanos, que me habrían tratado de otro modo por haberos sido fiel, si hubiera caído en manos de esos hombres [los Treinta]? […] esa gente me habría hecho perecer, como a tantos otros, por no haber sido culpable con la ciudad.[52]

Mediante el juego de la ficción, Andócides se presenta por tanto como

víctima potencial de la oligarquía, ejecutada al cabo de un proceso expeditivo: solo su ausencia providencial de Atenas le habría hecho escapar de una ejecución programada. ¿Cómo entonces podría reprochársele haber permanecido en el exilio?

Evidentemente, el hilo retórico era grueso y no explicaba, en particular, por qué Andócides no se había unido a los demócratas en el Pireo para ayudarlos en su lucha[53]. Pero sean cuales sean los puntos débiles de la argumentación, demuestra por parte del acusado un gran esfuerzo por justificar su ausencia: en definitiva, su neutralidad habría sido sufrida y no elegida. Esa es la diferencia más llamativa con el proceso de Sócrates, en el transcurso del cual el filósofo reivindicó activamente su desentendimiento en la guerra civil.

Sócrates el extravagante

Abordar el caso Sócrates siempre es entrar en terreno minado, en la medida en que el filósofo no dejó escrito alguno tras de sí: no deja de tomar la palabra en los diálogos platónicos o las comedias de Aristófanes, pero en realidad nunca es él quien habla, sino siempre los demás quienes lo hacen hablar con fines apologéticos o críticos: pensemos en la Apología de Sócrates redactada por Jenofonte y Platón o, simétricamente, en la Acusación de Sócrates (Katêgoria tou Sokratou) compuesta por Polícrates[54]. Por lo tanto, hay gran riesgo de caer en la trampa de ese juego de espejos deformantes que comparten todos el mismo objetivo: construir la excepción socrática, para lo bueno o para lo malo. Si bien esta construcción polémica obstaculiza el análisis, tal vez sea posible controlar los sesgos comparando la trayectoria de Sócrates con la de los atenienses que, a semejanza de Andócides, reivindicaron su neutralidad durante la guerra civil. A la luz de ese vasto coro de los «neutros», el recorrido de Sócrates aparece al mismo tiempo como banal y excepcional; banal, en el sentido en que, como tantos otros, el filósofo eligió quedarse en la ciudad y proclamó a posteriori no haber participado en modo alguno en los crímenes de la oligarquía; excepcional, en tanto en cuanto el filósofo se negó en la misma medida a implicarse en el funcionamiento de la democracia, reivindicando una forma de neutralidad radical fuera cual fuese el régimen.

Para entender la originalidad de la postura socrática en el asunto, hay que comenzar sin duda explorando la particular relación que el

filósofo mantenía con la ciudad de Atenas. Así como Andócides encarna la figura del exiliado, errando de un sitio a otro sin verdaderos puntos de unión —al menos hasta su regreso a Atenas en 403—, Sócrates aparece inversamente como hombre de una sola ciudad. Enraizado en el suelo de Atenas desde su nacimiento hasta su muerte, el filósofo se niega obstinadamente a dejar su patria, demostrando ser el más ateniense de todos los atenienses:

Si esta ciudad no te hubiera convenido más que a ningún otro, no te habrías encerrado más que ningún otro ateniense en la ciudad, apegado a ella hasta el punto de no salir nunca ni para ir a una fiesta, salvo al Istmo, una sola vez, ni a ningún país extranjero, salvo en expedición militar, sin haber viajado nunca a ningún sitio como hacen los demás, sin haber concebido siquiera el deseo de conocer otra ciudad y otras leyes.[55]

Antes, durante y después de la guerra civil, Sócrates siempre permaneció en la ciudad, sin buscar nunca ponerse a salvo en el extranjero, a merced de las circunstancias. Incluso tras su condena a muerte, se negó a huir a Mégara, a Beocia o a Tesalia, como sus amigos lo incitaban a hacer[56]: se trataba de una elección desconcertante, en la medida en que la mayor parte de los condenados, cuando podían, preferían el exilio a la muerte.

Si bien estaba visceralmente unido a Atenas, en lo bueno y en lo malo, Sócrates se comportaba como extranjero dentro de la ciudad:

Y tú, mi admirable amigo, eres un hombre impenetrable (atopotatos). […] Realmente pareces, como dices, un extranjero a quien se guía y no alguien del país, pues no dejas la ciudad ni para cruzar sus fronteras, ni siquiera según creo para salir de los Muros.[57]

En una frase lapidaria, Fedro capta la esencia misma de la paradoja socrática. Por una parte, el filósofo encarna al ateniense por excelencia: forma parte, aun antes del estallido de la guerra civil, de «los de la Ciudad», en el sentido literal de la expresión, puesto que pasa todo su tiempo dentro de las murallas, llueva o truene, reinen los Treinta como déspotas o lleven las riendas los demagogos. Por otra

parte, Sócrates actúa como extranjero en su propia patria, como si no fuera un miembro de pleno derecho. Porque aquí hay que tomar a Fedro al pie de la letra: Sócrates es un hombre «sin lugar» (atopos), es decir, impenetrable, desconcertante y extravagante[58]. Y es que el filósofo nunca recorre los caminos esperados: nada le gusta más que confundir a sus interlocutores con su pensamiento fluido, sus fintas repetidas y sus doctrinas contradictorias, suscitando a menudo la perplejidad y hasta el pasmo[59].

Impenetrable, ilocalizable, Sócrates lo es en todos los ámbitos. Socialmente, cuesta situarlo: el filósofo parece pobre a primera vista, caminando descalzo y modestamente vestido[60], pero ¿realmente lo es? ¿No es lo bastante rico para combatir como hoplita, propietario de sus armas?[61]. ¿No se considera acaso como un buen gestor que sabe ahorrar y generar excedentes?[62]. Sobre todo, ¿no tiene fama el filósofo de haber dejado a su muerte cierta fortuna, fortuna cierta incluso, a sus hijos?[63].

El posicionamiento político de Sócrates es más desconcertante todavía: mientras sus discípulos lo presentan como hombre «popular» (dêmotikos), abierto a todos y contando entre sus amigos más cercanos a demócratas confirmados —como Querefonte de Esfeto—[64], sus adversarios lo estigmatizaban como educador de oligarcas sanguinarios e infatigable detractor de la «irracionalidad» democrática. Si suscita apreciaciones tan contrastadas, es precisamente porque su comportamiento desbarata los repartos esperados y, en particular, pone en tela de juicio las oposiciones tradicionales entre compromiso y tranquilidad, activismo y neutralidad.

Durante toda su vida, Sócrates eligió en efecto mantenerse al margen de la vida política activa porque su signo divino —su famoso «demonio»— lo disuadió: «Esto es lo que se opone a que intervenga en política (ta politika prattein). De hecho, creo que es un impedimento afortunado. Porque habéis de saberlo, atenienses: si me hubiera entregado, hace tiempo, a la política (prattein ta politika pragmata), habría muerto hace mucho»[65]. No obstante, esta elección no se debe en modo alguno a un repliegue radical en la esfera privada, pese a lo que algunos de sus adversarios puedan mantener[66]: lejos de descuidar sus deberes como ciudadano, Sócrates siempre obedece escrupulosamente a los magistrados y a lo que prescriben las leyes[67], rinde culto con regularidad en los altares públicos de la ciudad[68] y combate con valentía en los rangos de la falange ateniense[69]. Lo que es más, participa en el Consejo de los Quinientos al final de la guerra del Peloponeso[70], lo que implica que se presentó voluntariamente al

sorteo previo al ejercicio de dicha función.

Por lo demás, su desentendimiento (relativo) de los «asuntos» (pragmata) es la réplica de una forma de supercompromiso en el espacio público. Si bien nunca sube a la tribuna de la Asamblea, Sócrates recorre la ciudad de un lado a otro para interrogar a quienquiera que le parezca sabio, ya sea ciudadano o extranjero[71]. Apostrofando a los transeúntes por las calles, en el gimnasio o bien bajo los pórticos, apuesta por una forma de «publicidad sensible», en ruptura con la «publicidad política» democrática[72]. A tal fin, dedica tiempo en particular a las zonas de contacto, como los puestos de los artesanos situados en las inmediaciones del Ágora. Tiene costumbre de conversar en la tienda de un zapatero, instalada junto a la gran plaza pública ateniense, según una tradición transmitida por Diógenes Laercio[73]; igualmente «en uno de esos talleres de talabartero cercanos al Ágora» conversa Sócrates con el joven y ambicioso Eutidemo, tras haberse dado cuenta de que este «aún no acudía al Ágora a causa de su juventud»[74]. Se trata sin duda de una de las especificidades más llamativas del modo de acción socrático y también de una de las causas de la hostilidad suscitada por el filósofo, de la que da fe Las nubes de Aristófanes: contrariamente a los sofistas, que actúan en la oscuridad de las casas privadas[75], Sócrates es eminentemente visible. Surcando la ciudad y sus espacios públicos —plazas, calles y pórticos —, acosa a base de preguntas a sus conciudadanos a la manera de un tábano[76], aun a costa de ofender las creencias comunes.

Se entiende entonces mejor lo que caracteriza el modo de compromiso específico de Sócrates con la ciudad ateniense. Si el filósofo apenas frecuenta los lugares públicos instituidos —tales como los tribunales populares o la Pnyx, donde se desarrollan las Asambleas—, es para ocupar mejor el espacio público, en el sentido informal que le da Jürgen Habermas, es decir, como espacio de conversaciones y polémicas pasando por canales no oficiales e implicando a ciudadanos y no ciudadanos, jóvenes y viejos, hombres y mujeres[77]. Es evidente que Sócrates ve en ello una forma de seguir haciendo política por otros medios, influyendo en el comportamiento de sus contemporáneos y, muy especialmente, de los más jóvenes. Sus adversarios, de hecho, no se dejaban engañar: los Treinta le prohibieron específicamente hablar con los jóvenes de menos de treinta años[78], mientras que los demócratas radicales lo llevaron ante la justicia por haber corrompido a la juventud ateniense.

La neutralidad política de Sócrates no pretendía por tanto garantizarle una forma radical de tranquilidad (apragmosunê), sino dejarle el tiempo necesario para intervenir de otro modo en el espacio público[79].

Por lo demás, él mismo se enorgullecía de su influencia política, a pesar de su desdén por la política instituida: «Creo ser uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que hace política (prattein ta politika), y el único que hoy en día pone en práctica ese arte»[80]. ¿En qué consiste exactamente el arte político socrático? Esa es la cuestión que se debate entre los discípulos del filósofo. Según Platón, el modo de intervención del filósofo se caracteriza por el incesante cuestionamiento de las creencias y los prejuicios de sus contemporáneos —mediante la práctica de la refutación—, con la esperanza de hacer a los hombres mejores y más justos[81]. Jenofonte prefiere dar un contenido sustancial a las enseñanzas políticas de su maestro: si Sócrates es el único que verdaderamente hace política, es porque es el único que posee el arte supremo (basilikê technê), es decir, el arte de gobernar a los hombres. El filósofo es especialmente eficaz en ello porque transmite su saber hacer a la mayor cantidad posible de aprendices:

En otra ocasión, al preguntarle Antifonte cómo pensaba formar a los demás en política cuando ni él mismo la ejercía, aunque pretendiese conocerla, respondió: «¿Estaría más comprometido en política, Antifonte, si fuera el único en ejercerla, o velando por que la mayor cantidad posible de hombres sean capaces de ejercerla?».[82]

Su desentendimiento de la vida política activa pretendía, pues, no renunciar a toda forma de influencia en la comunidad, sino más bien actuar con eficacia multiplicada, a través de todos aquellos a quienes había formado[83].

Si bien la desconcertante actitud de Sócrates podía provocar irritación, cólera incluso —pensemos en el odio de Aristófanes contra el filósofo en Las nubes, a finales de la década de 420—, su desentendimiento de la vida política activa lo protegía en tiempos normales de los ataques más feroces. Sin embargo, la situación evolucionó al final de la guerra del Peloponeso, en un contexto de tensiones excepcionales: fue entonces cuando el filósofo chocó de frente con los políticos de su tiempo —ya fueran oligarcas o demócratas—, en el nombre mismo de la neutralidad activa que defendía.

Sócrates el disidente

En las fuentes socráticas, el filósofo encarna la figura del disidente: el que, a riesgo de su propia vida, tiene el valor de oponerse tanto a los excesos democráticos como a los descarríos oligárquicos. En la Apología compuesta por Platón, Sócrates evoca dos momentos particularmente trágicos que justifican, por lo que dice, su elección de «no implicarse políticamente»[84]: en primer lugar, su rechazo de someter a votación, como miembro del Consejo, la condena de los estrategas de la batalla de Arginusas, en 406; seguidamente, su oposición a la orden de los Treinta que le exigía ir a arrestar a un tal León de Salamina, en 404-403.

Empecemos por el célebre asunto de Arginusas. En 406 a. C., los atenienses ganaron una importante batalla naval contra los espartanos no lejos de las islas Arginusas, en la costa oriental de la actual Turquía. Pero la victoria tuvo un sabor amargo: a causa de una tormenta inesperada, los estrategas atenienses no pudieron recoger a los marinos muertos o heridos al cabo del combate y, de este modo, salvar a los supervivientes y garantizar a los difuntos los ritos funerarios apropiados[85]. Como buen oportunista, Terámenes excitó entonces la cólera de los atenienses contra los generales, que fueron acusados ante la Asamblea por alta traición[86]. Como prítano —es decir, como miembro de la dirección rotativa del Consejo de los Quinientos—[87], Sócrates decidió alzarse (en vano) contra el juicio colectivo de los estrategas, que simbolizaba a sus ojos la transgresión de todas las normas legales establecidas.

Platón vincula este episodio con otra secuencia que transcurrió dos años más tarde, en la época de los Treinta:

Cuando la oligarquía fue establecida, los Treinta me hicieron venir, con otros cuatro, al tholos, y nos ordenaron ir a buscar a León a Salamina, para que lo ejecutaran. Ellos daban a menudo órdenes como esas a muchos otros, porque querían asociar a sus crímenes a la mayor parte posible de ciudadanos […]. Cuando salimos del tholos, mis cuatro compañeros fueron a Salamina y trajeron a León; yo volví a casa.[88]

Mencionado tanto por Platón como por Jenofonte[89], el episodio tenía como primer objetivo exonerar a Sócrates de toda colusión con los

Treinta, en el momento mismo en que sus detractores le reprochaban haber tenido tratos con la oligarquía. Pero esta evocación pretendía también poner en apuros a uno de sus acusadores, Meleto, quien, según Andócides, habría sido precisamente uno de esos cuatro hombres que obedecieron las órdenes de los Treinta y aceptaron arrestar al pobre León:

¡Y el tal Meleto! Ahí lo tenéis. Él fue quien, bajo los Treinta, arrestó —como todos sabéis— a León, que fue ejecutado sin juicio. […] Meleto no puede ser acusado como asesino por los hijos de León porque solo deben aplicarse leyes promulgadas después del arcontado de Euclides [403 a. C.]. En efecto, ni el propio Meleto niega haber arrestado a León.[90]

Relacionados tanto por Platón como por Jenofonte, estos dos episodios transgresivos tal vez estén más vinculados de lo que aparentan. En efecto, es posible que León de Salamina —el hombre ejecutado por los Treinta— hubiera formado parte previamente del colegio de generales perseguidos en 406 a. C. y que hubiera escapado fortuitamente a la condena[91].

Si esta hipótesis es correcta, el acercamiento entre ambos episodios se vuelve especialmente sobrecogedor: en cierto modo, los Treinta habrían terminado la persecución iniciada por la Asamblea popular. Era una forma hábil de desvincularse tanto de la democracia radical como de la tiranía sanguinaria en nombre de sus excesos comunes. También es una forma de situar a Sócrates por encima del grupo, presentándolo como opositor obstinado a toda forma de negación de justicia, sea cual sea su origen. En el caso de Arginusas, Jenofonte insiste en varias ocasiones en la ilegalidad del procedimiento consistente en juzgar a los estrategas en bloque[92]. Del mismo modo, afirma que Sócrates se negó a obedecer las «órdenes» de los Treinta porque las consideraba «contrarias a las leyes», es decir, a las leyes tales como el filósofo las entendía: «Cuando los Treinta le daban un orden contraria a las leyes (para tous nomous), no obedecía. […] Le habían ordenado, como a otros ciudadanos, que les entregase a un hombre para ejecutarlo [es decir, León de Salamina]; fue el único que no obedeció porque esa orden le había sido dada con desprecio de las leyes (para tous nomous)»[93].

Mediante esta construcción en espejo, los discípulos de Sócrates

contribuían en definitiva a dibujar en torno al filósofo un nuevo espacio de la neutralidad, estrictamente identificado con el de la legalidad. Es precisamente ese concepto despolitizado de la legalidad lo que prima en el Critón, donde las leyes de la ciudad aparecen como instancias sin relación con la decisión pasajera de los jueces que han condenado al filósofo[94]. Lejos de ser excéntrica, esta representación resuena con las evoluciones legislativas de finales del siglo V. Ya lo hemos visto: un procedimiento de revisión de las leyes atenienses había sido puesto en práctica en 410 y desembocó, tras muchas vicisitudes, en la nueva promulgación del conjunto de las leyes en 400-399 a. C. En el marco de esta vasta reorganización del derecho ateniense, las leyes (nomoi) quedaban claramente distinguidas de los simples decretos (psêphismata): ningún decreto podía contravenir una ley existente, mientras que la introducción de nuevas leyes (nomothesia) se volvía más compleja y solemne. La soberanía de las leyes se convirtió entonces en el lema de la democracia del siglo IV[95]. Al defender un concepto de la legalidad independiente del régimen político vigente, Sócrates se inscribía en un gran cambio histórico en curso.

Evidentemente, esta representación de un Sócrates por encima del grupo es en gran medida producto de la reescritura de los discípulos del filósofo, preocupados por responder a todos los que tachaban a Sócrates de sofista «amigo de la tiranía» (tyrannikos), transmitiendo a sus oyentes el desprecio por las leyes y la democracia[96]. Pero tal vez haya que dar un paso más: lejos de ser un argumento puramente defensivo, esta reivindicación de neutralidad también contribuía positivamente al aura extraordinaria del filósofo. Porque Sócrates, pese a su físico ingrato, seducía a sus oyentes, como sugiere el vocabulario empleado para describir el comercio que Sócrates llevaba a cabo con ellos: la sunousia evoca tanto la unión sexual como la frecuentación y la vida en común[97].

Ahora bien, su poder de atracción residía precisamente en la neutralidad que mostraba en todos los ámbitos, el erótico incluido. Lo que es más, su rechazo proclamado de los aphrodisia lo hacía aún más seductor para aquellos a quienes inspiraba con sus palabras y su conducta: exhibir una soberana indiferencia puede en efecto intensificar el carisma de un individuo, a la manera del monje que debe su prestigio a su rechazo del mundanal ruido y de la sexualidad[98]. Neutralidad política e indiferencia erótica contribuían de ese modo a reforzar la seducción de Sócrates respecto a sus oyentes. Desde este punto de vista, no es sin duda exagerado hablar de un auténtico coro gravitando en torno al filósofo, del cual este habría sido el munificente corego. Estos vínculos eran por otra parte tan intensos

que suscitaban los celos entre los padres de sus discípulos, que se creían suplantados por el filósofo en el afecto de sus hijos. Según Jenofonte, ese fue incluso uno de los principales motivos por los que fue llevado antes los tribunales atenienses[99].

Esto es, en definitiva, lo que separaba a Sócrates de los demás neutros de la ciudad: mientras la neutralidad pretendía acercar a los antiguos oligarcas a la ciudad, la neutralidad de Sócrates contribuía a separarlo de ella, intensificando los sentimientos de amor y de odio hacia él.

La ciudad dividida y su fuera de cuadro

Dejemos el minúsculo mundo socrático para volver a la masa de los ciudadanos que, en el transcurso de la guerra civil, se habían refugiado en la neutralidad sin convertirla por ello en una posición de principios. Evidentemente, este coro de los fuera de filas era numeroso, aunque sus contornos sigan siendo objeto de debate. Que resulte imposible fijar sus límites es, de hecho, inherente a la naturaleza polémica de las fuentes que informan del fenómeno: hablar de neutralidad no fue nunca neutro, sino siempre un argumento acusatorio o defensivo, invocado en los alegatos judiciales sin que pueda establecerse con certeza la realidad del compromiso (o del desentendimiento) de unos y otros.

No tiene gran importancia, no obstante, que Mantíteo o Aristarco fueran verdaderamente neutros durante la guerra civil. Ya fueran falsos o verdaderos, sus discursos dejan vislumbrar la existencia de un campo político que no puede resumirse en el simple enfrentamiento entre oligarcas y demócratas. En este sentido, la política no debe confundirse con la oposición entre amigos y enemigos, por usar la inquietante definición propuesta por Carl Schmitt. También debe dejar todo su espacio a las situaciones de incertidumbre y a las estrategias de evitación adoptadas por numerosos actores durante el conflicto. Incluso en la tormenta de la guerra civil, hubo lugar para lo que Nicole Loraux llama la «antipolítica». Según ella, en efecto, es posible discernir, en el centro de las tragedias atenienses, voces —en particular las de las mujeres en duelo— que contravienen los códigos establecidos: «Es antipolítico todo comportamiento que desvía, rechaza o pone en peligro, conscientemente o no, los requisitos y prohibiciones constitutivos de la ideología de la ciudad, que es la base y el alimento de la ideología cívica»[100]. ¿No resulta entonces tentador

extender la propuesta de Nicole Loraux a ese otro género cívico que son los alegatos judiciales?[101]. De hecho, ¿no es la situación de comunicación en el tribunal similar a la del teatro: dos oradores, rodeados de testigos y sinégoros —que añaden sus voces a la del litigante—, que buscan conmover a un amplio público encargado de elegir el mejor espectáculo?[102].

¿Habrá que dar un paso más y, apoyándonos en esta analogía, sugerir la existencia de un coro de los «fuera de coro», incluso de un «partido de los sin partido» consciente de sí mismo y con objetivos comunes? Cabe dudarlo, en vista de la heterogeneidad de los recorridos que hemos estudiado. No obstante, la pregunta cobra pertinencia si nos ubicamos posteriormente a la guerra civil. ¿Acaso la conflictividad política y judicial no contribuyó a posteriori a dar una coherencia a experiencias en un principio extremadamente distintas? Desde este punto de vista, la conflictividad y la neutralidad, lejos de ser incompatibles, mantendrían relaciones dialécticas: si hubiera sido en un principio una elección por defecto, la neutralidad se habría convertido, a merced de la hostilidad, en una línea política digna de ser defendida. Ciertamente, un coro así no puede asimilarse a un auténtico partido político, por lo efímero de las relaciones entre sus miembros. Pero esos vínculos indudablemente precarios nos parecen emblemáticos del funcionamiento más general de las oposiciones políticas en Atenas, igualmente marcadas por su carácter fluido y hasta reversible.

Más prosaicamente, el recorrido de todos estos individuos sugiere como mínimo la existencia de un fuera de cuadro de lo político que viene a recordar que otras preocupaciones (no directamente partisanas) seguían organizando la vida de los habitantes del Ática, incluso en plena tormenta: más allá de la efervescencia de la guerra civil, había que seguir viviendo. Es lo que permite percibir la historia de Aristarco en los Memorables, donde se halla puesta en escena la vida cotidiana de una familia que se ha quedado en la ciudad, recluida en su casa y buscando simplemente sobrevivir en un mundo patas arriba. Sin duda, este aislamiento del mundo exterior es solo parcial y, como hemos visto, el texto de Jenofonte desvela implícitamente los compromisos que el amo de la casa tuvo que adquirir con la oligarquía para proteger a sus familiares y sus bienes. Pero, si bien la neutralidad total es una quimera en tiempos de guerra civil, el caso de Aristarco nos permite acceder a otras experiencias de la stasis: las de las mujeres libres y, sin duda, los niños afectados por el conflicto, mientras vislumbramos también la actividad de numerosos esclavos al servicio de Aristarco. Son todas esas vidas minúsculas, iluminadas por la abundante documentación producida en la estela de la stasis, lo que

debemos ahora sacar a la luz.

CAPÍTULO 5

Lisímaca:

la sacerdotisa de Atenea y sus dobles

Imagen en pausa, el 12 de Boedromión de 403: con sus tropas, Trasíbulo sube en procesión a la Acrópolis para rendir culto a Atenea. A primera vista solo se distinguen hombres: a un lado, la gente de la Ciudad, espectadores temerosos de ese cortejo intimidante; al otro, los demócratas victoriosos y, sin embargo, ya dispuestos a perdonar, entre quienes se mezclan ciudadanos, extranjeros, esclavos y libertos. Cuando la guerra civil ateniense llega a su fin, las mujeres parecen ausentes, como borradas del cuadro.

Su presencia se vislumbra en filigrana, no solo en la multitud anónima que ha acudido al espectáculo, sino también en la Acrópolis misma, en posición de majestad: la sacerdotisa de Atenea Polias se hallaba necesariamente presente junto a Trasíbulo, puesto que debía acompañarlo en el cumplimiento del sacrificio en honor de la diosa. «Porque si bien un sacrificio puede ser organizado legalmente, incluso efectuado por personas que no ejercen funciones sacerdotales, normalmente no podría prescindir del sacerdote o la sacerdotisa, sobre todo para la consagración de las víctimas y la recitación de las plegarias»[1].

Con toda probabilidad, la sacerdotisa de Atenea desempeñó una función central en esa secuencia ritual, encarnando la muy específica participación de las atenienses en la resolución del conflicto. Conocemos su nombre —Lisímaca— gracias a un testimonio extraordinario: tras su muerte unas décadas más tarde, la sacerdotisa fue honrada con una estatua de bronce en la Acrópolis, obra de un escultor de renombre. ¿Cómo dar cuerpo a esa silueta fugitiva y evanescente? Borrada de la historia tal cual pueden escribirla los varones, es sin embargo una figura central de la comunidad, por poco que nos molestemos en leer entre líneas las fuentes antiguas, prestando tanta atención a lo que dicen como a lo que callan.

Mediante algunas inscripciones y, sobre todo, gracias a una obra de Aristófanes representada en 411, es posible devolver a Lisímaca toda su envergadura humana y reproducir su singular modo de actuación en el seno de la ciudad, a contracorriente de los clichés sobre la pasividad y la eterna minoría de las mujeres atenienses. Lo que es más, aguzando el oído podemos dar voz a todas las que la rodeaban: no solo a las mujeres directamente implicadas en el culto a Atenea, sino más ampliamente a todas las atenienses, incluso a las extranjeras a quienes la sacerdotisa sirvió como portavoz en los «tiempos oscuros» de finales del siglo V.

¿Guardiana de un ritual inmutable?

En 403, la silueta de Lisímaca resultaba familiar a todos los miembros de la comunidad que podían cruzarse con ella en la Acrópolis, ocupada con sus labores sacerdotales. Miembro del prestigioso genos Eteobutades y, como tal, descendiente lejana de una de las legendarias familias reales de la Atenas de los orígenes, había sido designada, sin duda en la década de 420, sacerdotisa de Atenea Polias —el templo de Atenea situado en la Acrópolis— y estaba encargada, en dicha función, de supervisar todos los sacrificios en honor de la diosa. Incluso tras su muerte, siguió ocupando el espacio sagrado y atrayendo la mirada de los transeúntes, en forma de estatua erigida hacia 360 a. C., cuya base circular fue descubierta por los arqueólogos y cuya inscripción, bien restaurada, alaba su larguísima actividad al servicio de Atenea[2].

[¿Esta anciana? ¿Lisímaca?] era por su linaje hija de Dracóntides […] / y vivió ^{88} años; / habiendo servido a Atenea durante ^{64} años, / Vio cuatro generaciones de niños. [Lisímaca], madre de [- - -]es Flieus. [Demetrio] lo hizo.

En este corto epigrama, el tiempo está a la vez omnipresente y como en suspenso: si la inscripción se halla repleta de marcadores temporales —la edad de Lisímaca, el tiempo durante el cual ofició como sacerdotisa, las generaciones que vio pasar—, es para fijarla mejor fuera del tiempo, en el eterno retorno del ritual. Fundida en bronce, la sacerdotisa aparece como garante de la renovación de la comunidad en su forma original. Aquí no se deja lugar al estruendo de los acontecimientos: la inscripción hace como si las «cuatro generaciones de niños» que vio pasar Lisímaca se hubieran encadenado sin choques y no hubieran sido desangradas por las guerras y las revoluciones de finales del siglo V; como si, del mismo modo, la definición misma de la comunidad —y, en consecuencia, la identidad de los niños que tomaban parte en ella— no se hubiera visto profundamente trastornada durante esos terribles años en los que ella ejerció su sacerdocio.

Así pues, encargada de cumplir con los actos rituales siguiendo un calendario inmutable, Lisímaca parece estar situada fuera de la

historia, anclada en la repetición de los ciclos biológicos y religiosos: en definitiva, el propio símbolo de la «ciudad fría» del ritual, opuesta a la «ciudad caliente» del acontecimiento[3]. La historiografía tiende, de hecho, a hacer de ella la simple encarnación de un linaje de sacerdotisas intercambiables: «Lisímaca puede actuar como digna representante de esas sacerdotisas sucesivas cuya actividad —tradicionalismo cultural obliga— no parece haber sufrido, a lo largo de los siglos, cambios significativos»[4]. Sacerdotisa de por vida, casada y madre de familia, no es más que un eslabón en una cadena ininterrumpida que se pierde en el tiempo de los orígenes, el de la querella entre Atenea y Poseidón luchando por tener el privilegio de patrocinar el territorio de la futura comunidad.

Con todo, es posible animar un poco este retrato de una mujer sin edad inscribiéndola en su tiempo. Contemplemos la estatua de Lisímaca desde otro ángulo, considerando los motivos que llevaron a los atenienses a erigirla en la Acrópolis, un hecho sin precedentes y que durante mucho tiempo no tuvo equivalente en Atenas[5]. Si la sacerdotisa fue honrada de esa manera, es precisamente porque ofició en un momento de transformación importante para la comunidad.

En el plano ritual, se encontró vinculada si no a un nuevo culto, al menos a un nuevo lugar de culto, el Erecteón, acabado en 406 a. C., al menos dos años antes del comienzo de la guerra civil[6]. Este cambio cultural fue de la mano de una profunda restructuración de uno de los mitos fundadores de Atenas, la autoctonía. Conocemos la historia del primer ateniense, nacido de la propia tierra del Ática: presa de un violento deseo por Atenea, el cojo Hefaistos trata de violarla sin conseguirlo; pero su esperma alcanza la pierna de la diosa, que toma un copo de lana (erion) para limpiarse el muslo, antes de dejarlo caer al suelo (chtôn) del Ática. Cuando surge de la tierra fecundada, Erecteo (Erionchtonios) es recogido y criado por Atenea, convirtiéndose en el ancestro de todos los atenienses[7].

A este conocido mito —al que la Ilíada ya alude— los atenienses dieron una prolongación en el transcurso del siglo V. En la Erectea, representada en el teatro de Dioniso en 423 o 422 —justo antes del inicio de las obras del Erecteón[8]—, el poeta Eurípides decide concentrarse no en el nacimiento, sino en la muerte del héroe autóctono. La obra muestra un Ática desgarrada por los conflictos internos: los atenienses luchan por su supervivencia contra las gentes de Eleusis, que han recibido el refuerzo providencial de Eumolpo, un tracio, hijo por otra parte de Poseidón. El oráculo de Delfos anuncia que Atenas solo podrá ser salvada con una condición: Erecteo debe sacrificar a una de sus hijas, algo a lo que consiente, de acuerdo con

su esposa Praxitea. Entre las hijas de Erecteo, las que no están casadas juran entonces morir juntas por solidaridad con su hermana condenada. Gracias a ese valeroso sacrificio, los atenienses se hacen con la victoria contra los eleusinos, mientras Erecteo mata a Eumolpo en singular combate. Contrariado por el resultado del combate, Poseidón golpea con su tridente al asesino de su hijo, que termina engullido en el suelo, la misma tierra de la que surgió. Habiendo restablecido de este modo el equilibrio, la obra termina con la reconciliación entre el dios y los hombres: Atenea ordena a los atenienses que Poseidón y su víctima, Erecteo, queden en adelante unidos en el mismo culto. Paralelamente, la diosa concede a Praxitea el derecho de hacer sacrificios de sangre en su altar: «A ti, que has sabido levantar los cimientos de esta ciudad, quiero que te llamen (mi) sacerdotisa y que realices, en nombre de la ciudad, sacrificios preliminares por el fuego, en mis altares»[9].

Esta obra, que representa un punto de inflexión fundamental en el mito de la autoctonía, concede un papel crucial a las mujeres y muy particularmente a la de Erecteo. Lejos de la misoginia que a veces se le atribuye, Eurípides confía a Praxitea el cuidado de celebrar los orígenes autóctonos de Atenas en un pasaje impreso de una xenofobia sin complejos[10]. Más ampliamente, Praxitea aparece dotada de una auténtica capacidad de acción. Es ella quien toma la iniciativa, de acuerdo con su marido el héroe, de sacrificar a una de sus hijas[11]. Ni la menor pasividad en esta mujer decidida, que por otra parte proclama: «Amo a mis hijas, pero amo aún más a mi patria»[12].

Como escribe Claude Calame: «No solo la autoctonía termina siendo también un asunto de mujeres (aunque los hombres ocupen en ella el lugar central), sino que la maternidad, lejos de ser negada, se pone al servicio de la ciudad»[13]. Si bien todas las mujeres atenienses salían crecidas de esta reescritura del relato autóctono, la obra honraba sobre todo a una de ellas, Praxitea, y de rebote a Lisímaca, su descendiente directa. Porque los atenienses no podían dejar de relacionar a la primera sacerdotisa de Atenea con la mujer que desempeñaba entonces esa función en la Acrópolis; ellos que asistían a la obra en el teatro-santuario de Dioniso, con magníficas vistas a la Acrópolis donde Lisímaca prestaba su oficio[14].

En ese final del siglo V, la sacerdotisa de Atenea fue honrada ante los ojos de todos los atenienses a través de la tragedia. Pero fue sobre todo en el escenario cómico donde Lisímaca fue verdaderamente ensalzada, en una obra de Aristófanes representada en 411, apenas

unas semanas antes de la abolición momentánea de la democracia: en Lisístrata, la sacerdotisa era representada como actriz fundamental de la vida política de la ciudad, depositaria de las angustias y las esperanzas de la comunidad entera.

La sacerdotisa en escena

La trama de la obra es célebre. Decididas a poner fin a la interminable guerra del Peloponeso, las mujeres griegas llegan a un acuerdo para tomar el poder. Con ese fin, Lisístrata, una ateniense astuta y emprendedora, convence a sus compañeras de que se nieguen a sus maridos y tomen por sorpresa la Acrópolis, donde se encuentra almacenado el tesoro de la ciudad, nervio de la guerra. El plan tiene éxito sin obstáculos y las mujeres logran el cese de las hostilidades entre griegos, mientras restauran los auténticos valores del matrimonio cívico, único garante de la perennidad de la ciudad.

Desde hace tiempo, se reconoce en Lisístrata («la que deshace el ejército») una transparente trasposición de Lisímaca («la que deshace la batalla»)[15]. Con este leve desajuste, Aristófanes alertaba a los espectadores sobre el sentido de un nombre que, como sucede a menudo en las ficciones griegas, es también un programa de actuación: en este caso, hacer que cese la guerra. Lisístrata/Lisímaca aparece como una figura positiva de principio a fin de la obra, contrariamente a los demás personajes, siempre ridiculizados.

Sobre todo, a semejanza de los jefes políticos atenienses, Lisístrata se comporta con autoridad y no deja de tomar decisiones para el bien común. Saludada como «la más valiente de todas (andreiotatê)» —una cualidad muy masculina, como revela la etimología—, es ella quien convoca a las mujeres para deliberar, a la manera de los prítanos[16]; también es ella quien dirige los rituales en los que están implicadas las participantes de la conjura, oficiando en el juramento prestado por las mujeres y el sacrificio paródico que lo acompaña (vv. 201-204); es igualmente ella quien propone tomar la Acrópolis y hacerlo con ocasión de un sacrificio, precisamente la clase de ritual donde oficiaba la auténtica Lisímaca (v. 176-179).

Una vez tomada la Acrópolis, su poder se afirma aún más. Se improvisa gestora del tesoro de Atenea, ocupando de facto una función que corresponde a una de las magistraturas más prestigiosas

de la ciudad (vv. 489-498). Está en juego algo decisivo, en la medida en que los hombres seguirán combatiendo «mientras los trirremes tengan con qué avanzar y el inagotable tesoro esté cerca de la diosa»[17]. Al final de la obra, Aristófanes le concede la estatura de una auténtica legisladora: atenienses y espartanos se ponen de acuerdo para considerarla como la única que podrá instaurar la concordia y poner fin a la stasis entre griegos, a modo de Solón en femenino (vv. 1103-1104): «¿Por qué no llamamos a Lisístrata, que es la única que puede reconciliarnos?», admite el prítano. Y el corifeo concuerda: «Los primeros helenos, presa de tu encanto, te hacen sitio y de común acuerdo someten todas sus demandas a tu decisión»[18].

Sacerdotisa, tesorera, prítano y hasta legisladora: Lisístrata/Lisímaca se muestra majestuosa en la obra de Aristófanes. Sería evidentemente absurdo tomar al poeta al pie de la letra, cayendo en lo que Pierre Vidal-Naquet llamaba la «ilusión sociológica»: las comedias no reflejan en absoluto la realidad que pretenden describir y las obras de Aristófanes representan sobre todo la forma en que los hombres fantaseaban con el lugar de las mujeres en la ciudad. ¿Hay que ver entonces en Lisístrata una simple fantasía, que presta el poder a las mujeres en la misma medida en que están privadas de él?

Restringir la obra al simple registro de la inversión carnavalesca sería, no obstante, caer en la versión inversa. Porque Lisístrata/Lisímaca no tiene nada de una ciudadana promedio que Aristófanes pudiera manipular a su antojo: transfiguración de uno de los personajes más eminentes de la comunidad, la heroína dispone de singularidades que guían la manera en que el poeta imagina la acción teatral. Así pues, no es casualidad si Lisístrata actúa de una manera que hace eco a la experiencia vivida por su doble, Lisímaca, y, en particular, manifiesta su conocimiento íntimo de la Acrópolis y de los rituales que allí se desarrollan: la heroína de Aristófanes repite el modo de actuación de la verdadera sacerdotisa de Atenea. Lo mismo sucede cuando el poeta otorga a su heroína una capacidad de iniciativa excepcional: Aristófanes se limita a exagerar el rasgo, no a inventarlo desde cero. Para convencerse de ello, basta con recordar lo que la sacerdotisa de Atenea era realmente capaz de hacer y que conocemos por diversas fuentes: con libertad de movimientos y remunerada por su oficio, podía relacionarse con otros magistrados, como los tesoreros de Atenea, para entregarles dedicatorias[19]. Lo que es más, podía manifestar su piedad en su propio nombre. Un inventario que consigna la lista de ofrendas dedicadas en el Partenón entre 398/7 y 385/4 incluye la siguiente entrada: «Una fíala de plata que Lisímaca,

madre de Telémaco, ha consagrado, y en la cual figura el gorgoneion, peso 3+ dracmas»[20]. Con toda probabilidad, la inscripción refleja la fórmula elegida por la propia sacerdotisa para la dedicatoria del objeto y, en consecuencia, su capacidad de acción[21]. Y eso no es todo: la sacerdotisa de Atenea gozaba de prerrogativas que, la mayor parte del tiempo, eran exclusivas de los ciudadanos varones, incluso solo de los magistrados. Así pues, tenía el poder de introducir una acción judicial, puesto que el orador ateniense Licurgo escribió un alegato Sobre la sacerdotisa. El discurso debía de referirse, probablemente, a la sacerdotisa de Atenea Polias, a quien Licurgo estaba vinculado como miembro del genos de los Eteobutades. Más sorprendente aún: tenía derecho a estampar su marca en algunos documentos oficiales, en una sociedad en que el anonimato de las mujeres era la regla y donde la proclamación de su nombre solo tenía lugar después de su muerte, en las estelas funerarias: en igualdad de condiciones con los demás sacerdotes, la sacerdotisa podía «poner su sello en los registros», relativos sin duda al dinero de la diosa o a los inventarios de las ofrendas[22].

Circulando libremente por la Acrópolis, manejando dinero, consagrando ofrendas en su nombre, interponiendo acciones judiciales, estampando su sello, la sacerdotisa de Atenea parece haber gozado de un margen de acción considerable. La ciudad, de hecho, reconocía el carácter excepcional de la responsabilidad que le era confiada imponiendo a la sacerdotisa que rindiera cuentas de la gestión del santuario, a semejanza de cualquier magistrado varón a cargo de los bienes públicos[23]. Tenía incluso el poder de influir en la política de la comunidad en los momentos de peligro: justo antes de la batalla de Salamina en septiembre de 480, fue la sacerdotisa de Atenea Polias quien hizo inclinarse la balanza a favor de la interpretación del oráculo de Delfos propuesta por Temístocles[24].

Al igual que su ilustre predecesora de los tiempos de las guerras médicas, Lisímaca poseía una auténtica capacidad de actuación. En cierto modo, la propia existencia de la obra de Aristófanes refleja la influencia que los atenienses le reconocían: Lisímaca formaba parte de las personas lo bastante eminentes como para convertirse en tema de una obra completa, a semejanza de los komodoumenoi, esos políticos ridiculizados en el escenario, cuya réplica luminosa encarna ella.

En definitiva, el mejor testimonio del aura extraordinaria de Lisímaca es la famosa estatua que se le dedicó tras su muerte, en la Acrópolis. Porque si bien algunos quieren ver en ella una ofrenda efectuada por un miembro de su propia familia —¿su hijo?[25]—, la efigie podría perfectamente haber sido votada por iniciativa del pueblo ateniense,

en un momento en que el modelo formulario de los decretos honoríficos todavía no estaba bien establecido[26]. Lisímaca habría recibido entonces el mayor honor que la ciudad podía otorgar, en una época en que solo algunos grandes estrategas habían recibido tal distinción en el Ágora de Atenas. Sin duda, se trataba de honrar a la sacerdotisa que fue la primera en servir en el nuevo templo del Erecteón y, quizás, también de agradecerle los excepcionales servicios que había rendido durante los tiempos difíciles de finales del siglo V.

Coralidad femenina: las «siervas de Atenea»

Se plantea entonces otra pregunta: ¿Lisímaca-Lisístrata es solo una excepción, especialmente espléndida porque tiende a ocultar la realidad de la dominación masculina sobre el resto de las atenienses? Ciertamente, la sacerdotisa era una mujer excepcional, aunque solo sea por su estatus distintivo. Por lo tanto, resulta muy tentador ver en ella solo un hápax y volver a la visión de las mujeres pasivas y totalmente dominadas por su tutor, ya sea padre, esposo o hijo.

Sin embargo, esta triste escena merece algunos matices. Tomemos de nuevo a Aristófanes como guía: si bien es excepcional por su inteligencia y su carisma, Lisístrata-Lisímaca no es la única en la obra. Presentada como modelo a seguir, suscita formas de identificación proyectiva por parte de aquellas que la rodean y que se esfuerzan por imitarla de forma más o menos acertada. Aparece al frente de un coro, en el sentido literal de la palabra, capaz de actuar en conjunto y hasta de meter en vereda la ciudad de los hombres. Si bien se trata de una ficción piadosa —porque las mujeres atenienses no impusieron nunca de ese modo sus ideas a los varones—, la puesta en escena de esa coralidad femenina invita a tomarse en serio las solidaridades, las formas de sororidad incluso, que se tejían entre mujeres en un marco ritual.

¿Cuál es la composición precisa del grupo que evoluciona en torno a la heroína? Partamos de las palabras pronunciadas por el coro de Lisístrata, que, en la obra, esboza un autorretrato del grupo, oscilando extrañamente entre el «yo» y el «nosotras»:

Escuchad todos, ciudadanos, porque abordamos un tema útil para la ciudad; es natural, puesto que me ha alimentado en el esplendor y el

lujo. Desde la edad de siete años, fui arréfora; después, vestida con la crocota, fui «osa» en las Brauronias. Finalmente, convertida en una hermosa muchacha, fui canéfora y llevé un collar de higos secos[27].

Arréfora, «osezna», canéfora: todos estos estatus sucesivos remiten a prestigiosos rituales atenienses, accesibles solamente a las muchachas de buena familia[28]. Así pues, las que danzaban y cantaban en coro en torno a Lisístrata eran un selecto grupo de mujeres. Y, una vez más, la ficción cómica se inspiraba de ritos muy reales: sabemos que la sacerdotisa de Atenea Polias enmarcaba a cierta cantidad de muchachas al servicio de la diosa. Durante la confección del peplos —la prenda entregada como ofrenda a Atenea cada cuatro años durante las grandes Panateneas—, la sacerdotisa presidía la inauguración de la labor y tenía bajo sus órdenes a todas las que trabajaban juntas, durante meses, en la fabricación del valioso tejido: las dos arréforas, las ergastinas (muchachas núbiles) y mujeres casadas[29]. Entre todas esas mujeres que colaboraban en la misma tarea ritual se establecía un vínculo particularmente fuerte, simbolizado precisamente por el tejido, metáfora habitual de la unión en la Antigua Grecia[30].

Por lo tanto, hay que reproducir en torno a la Lisímaca histórica todo un coro compuesto por aquellas que, año tras año, desempeñaron esas prestigiosas funciones y trabajaron bajo su dirección. Pero el grupo contaba también con otro núcleo de mujeres que, como Lisímaca, permanecían al servicio de la diosa durante toda su vida y no durante un corto periodo: entre ellas se encontraban en particular las otras sacerdotisas de Atenea y, del mismo modo, el personal encargado de esas distintas funciones sacerdotales. Tenemos la suerte de conocer el nombre de una de las principales sacerdotisas contemporáneas de Lisímaca: Mirrine, la primera sacerdotisa de Atenea Niké.

Mirrine, la otra sacerdotisa de Atenea

Entre 440 y 420 a. C., los atenienses lanzaron un nuevo programa de construcción en una fortificación a la entrada de la Acrópolis, que preveía erigir un templo y un altar para Atenea Niké (la Victoriosa). Un decreto ateniense informa del proyecto y precisa sus modalidades:

Que una sacerdotisa de Atenea Niké […] elegida por sorteo entre todas las atenienses sea instituida y que el santuario (hieron) sea cerrado con puertas, como planificó Calícrates. […] Que la sacerdotisa reciba cincuenta dracmas (al año), así como las patas y las pieles de los sacrificios cívicos.[31]

Así pues, los atenienses decidieron crear un nuevo sacerdocio vinculado a un culto ya muy antiguo, pues se remontaba al menos a la primera mitad del siglo VI a. C. Lo que llama la atención en un primer momento es la forma de designación adoptada: la sacerdotisa no se elegía en una familia de ascendencia prestigiosa, sino por sorteo entre las mujeres atenienses. La medida era revolucionaria: concedía potencialmente a cualquier ciudadana una función cultural fundamental. Se trata del primer sacerdocio «democrático» documentado en Atenas, abierto a todas y no reservado a los miembros de un genos, como los Eteobutades, entre los cuales se elegía a la sacerdotisa de Atenea Polias. En una sociedad en que política y religión estaban estrechamente imbricadas, la democracia radical extendía su lógica igualitaria hasta el ámbito del culto, no obstante tradicionalista y supuestamente reacio a las innovaciones[32].

Aparte de su singular modo de designación, lo que destaca es la amplitud de la retribución otorgada a la nueva sacerdotisa. Esta gozaba, en efecto, de emolumentos considerables, puesto que recibía una cantidad fija, semejante a un auténtico salario anual, a la que se añadían partes de las víctimas sacrificadas, cuya reventa podía generar importantes beneficios. Estos importes iban mucho más allá de lo que en general se concedía a los demás sacerdotes y sacerdotisas —a menudo un puñado de óbolos, en el mejor de los casos unos dracmas— por el cumplimiento de sacrificios concretos. La nueva sacerdotisa se encontraba, por tanto, con que se le otorgaba una auténtica retribución, a semejanza de los magistrados, cuyos gastos, desde mediados del siglo V, eran costeados durante el tiempo que pasaban al servicio de la comunidad.

Podemos leer en una estela funeraria bien conservada el nombre de la primera sacerdotisa designada de ese modo, fallecida poco después de la finalización del templo de Atenea Niké en los años 420-410 a. C.:

He aquí el espléndido monumento funerario (mnêma) de la hija de Calímaco, que fue la primera en prestar sus cuidados al templo de

Niké. Su nombre acompañó a su reputación, ella que fue con buen tino llamada Mirrine por gracia divina. Fue la primera en prestar sus cuidados a la estatua [o la sede] (hedos) de Atenea Niké, Mirrine, entre todas elegida por un destino favorable.[33]

En registro poético, la inscripción hace resonar el nombre de la difunta —cuyas sonoridades en griego evocan el «mirto», a menudo utilizado en ocasiones rituales— y aplaude el cuidado que aplicó en el cumplimiento de sus funciones; el epigrama repite, sobre todo, en dos ocasiones la forma en que Mirrine fue elegida por sorteo como primera sacerdotisa de Atenea Niké[34]. Resulta tentador asociar a esta estela de bella factura un soberbio lécito funerario de mármol, de más de 1,30 metros de altura, descubierto en 1873 a tres kilómetros de la Acrópolis. En él se encuentra representada una mujer guiada por Hermes al otro mundo, pasando ante otros tres personajes, probablemente su marido y sus hijos. Su nombre, Mirrine, está grabado en grandes letras encima de su cabeza, distinguiéndola al primer vistazo como el personaje principal de la escena.

¿Se trata de la misma Mirrine evocada en la estela? Con un ropaje de complejo drapeado, una pulsera en el brazo derecho y una diadema en la cabeza, tiene un aspecto distinguido que, sin embargo, no basta para identificarla con total seguridad con la primera sacerdotisa de Atenea Niké. La datación del lécito —finales del siglo V— incita pese a todo a proceder a esa asociación. En ese caso, podríamos imaginar que el jarrón flanqueaba la estela funeraria, según un tipo de disposición muy común en la época[35].

¿Qué relaciones podía mantener esta Mirrine con la sacerdotisa de Atenea Polias, Lisímaca? Las dos mujeres debían de estar en contacto, puesto que ambas ejercían su sacerdocio en la Acrópolis, donde se encontraban los templos a los que estaban vinculadas. ¿Se hacían la competencia o bien colaboraban para mayor gloria de la diosa? Si bien resulta difícil dar una respuesta definitiva a esta pregunta, ciertos indicios sugieren que las dos sacerdotisas no gozaban del mismo reconocimiento en el seno de la comunidad. En el plano monumental, primeramente, la diferencia es patente: pese a la belleza del lécito y a la calidad del epigrama, la tumba de Mirrine no supera la comparación —en términos de coste y privilegio— con la estatua de bronce de Lisímaca, alzada en la Acrópolis[36]. Pero hay más: de un modo apenas velado, la Lisístrata de Aristófanes establece una clara jerarquía entre ambas mujeres.

Y es que la sacerdotisa de Atenea Polias no es la única que evoca la obra: Lisístrata es asistida por una tal Mirrine, que los atenienses no podían dejar de identificar con la sacerdotisa de Atenea Niké que había entrado en funciones unos años antes. El poeta no solo no se molestó en buscarle un seudónimo, sino que puso en boca de Lisístrata una evocación maliciosa del sorteo, en el momento en que las conspiradoras —entre ellas la famosa Mirrine— deben prestar juramento de abstenerse de toda relación sexual con sus esposos[37]. Y la alusión prosigue en el resto de la obra: cuando las mujeres han tomado la Acrópolis, Mirrine logra recuperar en unos instantes una cama, una estera, una almohada, una manta (vv. 916-936), como si tuviera un conocimiento íntimo de los lugares, a semejanza de su alter ego, la sacerdotisa de Atenea Polias.

Si bien en la obra Mirrine se comporta como fiel aliada de Lisístrata, aparece representada a una luz mucho menos favorable que su colega: desde el comienzo de la obra, llega tarde a la cita, atrayendo la cólera de la heroína (vv. 70-71); la vemos después refunfuñar ante la idea de no acostarse más con su marido (vv. 130) y, algo más tarde, está a punto de romper su juramento de abstinencia, consumida por el erôs (vv. 916-936). Aristófanes la describe por tanto como una mujer voluble y sometida a sus deseos, como buena representante de la ateniense promedio, entre las que se elige por sorteo. Así pues, Aristófanes se divierte, mezza voce, oponiendo a la virtuosa Lisístrata-Lisímaca, procedente de un genos venerable y plenamente dueña de sus actos, y a Mirrine, la sacerdotisa democráticamente elegida por sorteo, incapaz de cumplir su palabra sin ser forzada. Aunque no haya que tomarse demasiado en serio esos juegos de máscaras destinados ante todo a hacer reír, aquí el poeta transmite sin duda un sentimiento compartido por la mayoría de los atenienses: a sus ojos, Lisímaca seguía estando al frente del coro de las «siervas de Atenea», a las que dominaba simbólicamente.

Aunque la sacerdotisa de Atenea Niké no gozase del mismo prestigio que su colega, tenía encargado, como ella, garantizar unos vínculos armoniosos entre la divinidad y la comunidad. Por eso tal vez haga falta reproducir su presencia en la Acrópolis, en el momento en que Trasíbulo y su tropa llegaron en procesión. ¿Debemos imaginar que esos hombres hicieron una parada ante el templo de Atenea Niké, el primer edificio religioso que se presentaba ante ellos, tras varios meses pasados sin poder participar en los grandes rituales cívicos? Lo simbólico del edificio (la victoria) y el modo de designación de su sacerdotisa (por sorteo) debían en todo caso de tener una particular resonancia para los demócratas que volvían del Pireo. El hecho cierto es que ningún texto habla de ello y que hemos de tener la sensatez de

quedarnos en la fase de la hipótesis. Por el contrario, hay otra mujer que debía necesariamente estar presente durante el sacrificio de Trasíbulo a Atenea y cuya silueta conviene añadir al gran fresco de la reconciliación ateniense: la fiel auxiliar de la sacerdotisa de Atenea Polias.

Sieris, doble subalterna de Lisímaca

En la base de una estatua hallada en la Acrópolis, se encuentra escrito en grandes letras el nombre de la que se veía honrada de tal modo:

Sie[ris] [. .]gou S[- -], sierva (diakonos) de Lisímaca. Esta imagen de mi forma (tupou) me muestra de manera clara. Mis actos y mi espíritu viven ahora ante todos con toda claridad. Un destino solemne me condujo al más bello santuario de Palas la venerada, donde llevé a cabo esta tarea no sin renombre para la diosa […]. Nicómaco ha hecho [esta estatua].[38]

Durante su estancia en Atenas, varios siglos más tarde, Pausanias aún vio la estatua de Sieris y la presenta como la de una mujer anciana, situada cerca del templo de Atenea[39]. Hasta estos últimos años, se pensaba que la efigie no había sido erigida hasta el siglo III a. C. y que esa Sieris no podía ser por tanto la sierva de «nuestra» Lisímaca, sino una sacerdotisa homónima que oficiase un siglo más tarde[40]. Recientemente, Catherine Keesling demostró sin embargo de manera convincente que la cosa no era tal y que el monumento data en realidad de la década de 350. Su demostración se basa a la vez en las dimensiones atípicas del pilar que acogía la estatua —reproduciendo una forma bien documentada a mediados del siglo IV— y en la identidad del escultor, Nicómaco, que sin duda debe identificarse con el pintor del mismo nombre, evocado por Plinio el Viejo y activo entre 370 y 320 a. C.[41].

Por lo tanto, la inscripción en honor de Sieris solo puede aludir a la auxiliar de Lisímaca que ofició en la Acrópolis durante sesenta y cuatro años. ¿Cuál era la función exacta de esta «sierva» (diakonos) que dependía directamente de la sacerdotisa de Atenea Polias? A cargo del mantenimiento del santuario, debía tener tareas

diversificadas, algunas muy prosaicas —como cuidar de la limpieza del templo— y otras más importantes: probablemente tuviera la misión de mantener el fuego perpetuo que permanecía encendido, día y noche, en el Erecteón, durante doce meses[42]; sin duda también estaba directamente implicada en la preparación y la gestión de las fiestas en honor a la diosa, a semejanza de las «ayudantes» (diakonoumenai) que, en Olimpia, organizaban las grandes fiestas en honor de Hera[43]. Lejos de ser una simple subalterna, su función de «sierva» suponía una estrecha colaboración con la sacerdotisa, a quien debía respaldar y en ocasiones remplazar. Las dos estatuas situadas en la Acrópolis son ciertamente el mejor testimonio de esa cooperación constante, como si, más allá de la muerte, las dos mujeres siguieran administrando el santuario en común.

¿Qué más sabemos sobre Sieris? Llena de lagunas, la inscripción no permite conocer ni el nombre de su padre o de su marido ni sus orígenes exactos. Aquí también hay que asumir algunas conjeturas y, en primer lugar, señalar la consonancia extranjera de su nombre, muy documentado en Egipto. Es posible que la inscripción haya mencionado su procedencia, es decir, su lugar de origen fuera de Atenas. Según C. Keesling, la familia de Sieris podría proceder de Sais, una ciudad del delta del Nilo[44]. No hay de qué extrañarse, puesto que había egipcios instalados en Atenas desde la época clásica[45].

Que la «sierva» de Lisímaca haya sido probablemente una extranjera (o una ciudadana muy reciente) no fue impedimento para su perfecta integración en la comunidad ateniense: en vida, estando asociada al culto más prestigioso de la ciudad, y tras su muerte, disfrutando de una efigie en la Acrópolis. Se trataba de un honor excepcional, pues la instalación de una estatua en un emplazamiento tan estratégico no podía llevarse a cabo sin el acuerdo del pueblo, que, en este caso, lo permitió a la familia o incluso fue el iniciador del proyecto. En ambos casos, hay que ver en ello una señal de reconocimiento excepcional de la función desempeñada por Sieris, bajo la dirección de la sacerdotisa de Atenea Polias, en tiempos particularmente difíciles en los que importaba cultivar las mejores relaciones con la diosa.

Gravitando en torno a Lisímaca, el coro de las siervas de Atenea estaba marcado por fuertes polaridades: por una parte, entre las propias sacerdotisas de Atenea —Mirrine, la ateniense promedio elegida por sorteo, oponiéndose a Lisímaca, la «superautóctona» descendiente de Erecteo—; por otra parte, entre esas distintas sacerdotisas y todas las mujeres que trabajaban bajo su dirección, ya

ocasionalmente —a semejanza de las arréforas y otras ergastinas—, ya de forma permanente, como la diakonos Sieris. Cohabitando en los mismos lugares, viviendo juntas cotidianamente, trabajando a veces en equipo, estas mujeres formaban una comunidad unida por fuertes vínculos rituales que trascendían las barreras de estatus, hasta de etnia, para mayor gloria de Atenea: la presencia de una extranjera en este grupo permite imaginar la existencia de un coro extendido más allá del círculo cívico, potencialmente abierto a todas aquellas que deseaban entran en su danza. Una vez más, es la Lisístrata de Aristófanes quien permite dar cuerpo a este colectivo ampliado, dominado por la alta figura de la sacerdotisa de Atenea Polias.

«¡Todas Lisímacas!»

Lisímaca ejercía su influencia sobre las «siervas de Atenea», pero su ascendiente iba mucho más allá de ese restringido círculo. Y es que todas y todos los atenienses estaban abocados a cruzarse en su camino en momentos fundamentales de su existencia: la sacerdotisa de Atenea recibía una retribución con ocasión del nacimiento y la muerte de cada ciudadano, y eso desde Hipias, hijo de Pisístrato: «[Hipias] decidió que se pagaría a la sacerdotisa de Atenea de la Acrópolis una medida de cebada, otra de trigo y un óbolo con ocasión de cada muerte y lo mismo con ocasión de cada nacimiento»[46]. Lo que es más, estaba en contacto estrecho con cada mujer que se casaba: era ella quien acogía en la Acrópolis a la novia y a sus padres, que acudían a celebrar un sacrificio a la diosa antes de la boda; era ella también la que, dejando su santuario, recorría la ciudad para visitar a los recién casados, a juzgar por la Suda: «La sacerdotisa de Atenea, llevando la égida sagrada, tenía por costumbre hacer una visita a las [casas de las] mujeres recién casadas (tas neogamous)»[47].

Nacimiento, matrimonio y muerte: la sacerdotisa de Atenea intervenía pues en todos los momentos de transición cruciales —los famosos «ritos de paso» tan queridos por los antropólogos—, lo que le daba una visibilidad de la que pocos hombres, por influyentes que fueran, podían jactarse. Desde este punto de vista, el epigrama grabado en la base de la estatua de Lisímaca debe entenderse de forma totalmente literal: «Vio (epeide) a cuatro generaciones de niños». En una ciudad que, por su tamaño, garantizaba a sus miembros cierto anonimato, la sacerdotisa era una de las pocas que realmente hubiera visto a todos los atenienses y que hubiera sido vista por cada uno de ellos.

En 403, ya hacía sin duda más de veinte años que Lisímaca ejercía su oficio y, por ello, ya debía de haber acogido a muchos jóvenes casados y compartido su espera, su emoción o su angustia; en la mente de los atenienses, debía de estar asociada con sus alegrías y sus penas, por haberlos consolado con ocasión de las muertes y haberse alegrado con ellos en los matrimonios y los nacimientos. El efecto solo habría podido ser acumulativo: a lo largo de los años, la celebridad de Lisímaca debió de ir creciendo hasta que la sacerdotisa acabase convertida en una figura familiar, una referencia estable a la cual los atenienses pudieran aferrarse en una ciudad caracterizada por los cambios incesantes.

La sacerdotisa de Atenea podía alardear de conocer de visu a todas las atenienses, fueran cuales fuesen sus orígenes sociales o geográficos. Aristófanes ofrece una trasposición sobrecogedora de este hecho en el plano teatral cuando muestra a LisístrataLisímaca rodeada de mujeres venidas de todos los rincones del territorio de la ciudad: en el grupo de conspiradoras se integran no solamente las atenienses de la ciudad, sino también mujeres de la costa, de la isla de Salamina, del norte del Ática o del sur del país[48]. Este vínculo íntimo con todas las atenienses se encuentra igualmente en el relato de los orígenes de la ciudad. La sacerdotisa encarnaba, como hemos visto, la autoctonía en su grado más alto, puesto que descendía simbólicamente «de Butes y más allá de Erecteo, hijo de Gaia y Hefaistos»[49]. Ahora bien, desde mediados del siglo V, también las atenienses podían jactarse de haber «nacido de la tierra», al mismo nivel que los hombres. La ley sobre la ciudadanía, votada a iniciativa de Pericles en 451, tomaba nota de ellas, exigiendo tener ambos padres atenienses para ser reconocido ciudadano: la pureza de la sangre ateniense pasaba en adelante tanto por los hombres como por las mujeres[50]. Pero esta creencia compartida tuvo también como consecuencia transformar a las mujeres atenienses en hermanas con un ancestro común, nacido en la Acrópolis donde oficiaba Lisímaca, la más autóctona de todas ellas.

Este parentesco imaginario no impedía el mantenimiento de cierta jerarquía entre antiguas y nuevas autóctonas. Aristófanes se divierte en la obra distinguiendo a la heroína principal de todas las que la rodean. Mientras que las mujeres se asustan al ver, en la Acrópolis, a «la serpiente guardiana» (v. 759) —figura de Erictonio-serpiente y símbolo mismo de la autoctonía[51]—, Lisístrata, por su parte, permanece impasible. Una vez más, el poeta se hace eco de un saber compartido por su público a propósito de Lisímaca, cuyos rasgos traslucen bajo la máscara de Lisístrata: en efecto, es la sacerdotisa de Atenea Polias quien tenía encargado alimentar al animal sagrado.

La obra de Aristófanes invita a ampliar el coro que gravita en torno a la sacerdotisa. Lejos de ser partidaria de una Atenas encerrada en sí misma, Lisístrata teje vínculos más allá del marco cívico, integrando en su conspiración a mujeres espartanas, beocias y corintias. Desean actuar en común, sin distinciones de origen (vv. 39-41), para poner fin a lo que Lisístrata considera como una guerra entre «parientes» unidos por cultos comunes (vv. 11281132). Y, para conseguirlo, unirán sus fuerzas bajo el signo de erôs. Lo que Lisístrata invoca con sus anhelos es el nacimiento de una comunidad deseante (vv. 551-554):

Pero si el dulce Eros con la diosa de Chipre, Afrodita, insufla deseo en nuestros senos y nuestros muslos, y luego infunde a los hombres una tensión de placer y rigideces de palo, creo que un día el nombre de Lisimachai [«las que deshacen las batallas»] nos será otorgado entre los helenos.

Este es el proyecto de Lisístrata, enunciado con su formulación más radical: crear un inmenso coro regulado por la única ley del deseo, a riesgo de transgredir las pertenencias y los estatus heredados. Para conseguir sus fines, la heroína entiende movilizar la potencia de erôs, perfectamente capaz de desatar —de «deshacer los conflictos» (lisimachai)— y de recomponer una comunidad ampliada sobre nuevas bases. Lo que es más: con el apoyo de Afrodita, todas las mujeres griegas están invitadas a transformarse en Lisimachai, es decir, a confundirse con Lisímaca en una forma de contagio mimético. ¿Cómo expresar mejor la centralidad de la sacerdotisa de Atenea Polias en ese proyecto de comunidad venidera?

Evidentemente, Aristófanes se aventura en el registro de la utopía. Las mujeres nunca tomaron la Acrópolis y los atenienses no detuvieron la guerra del Peloponeso antes de que su derrota fuera consumada en 404: la ley del deseo nunca superó a la pulsión de muerte. Los vínculos que unían a Lisístrata con sus compañeras eran, sin duda, demasiado intermitentes y de una intensidad demasiado débil como para traducirse en una solidaridad activa y engendrar formas de actuación: en cierto modo, el coro reunido en torno a la sacerdotisa era tan evanescente como inclusivo.

¿Fin de la historia y regreso a la norma masculina? No del todo. Este

coro potencial reunido en torno a Lisímaca merece ser tomado en consideración por quien desee escribir, con todos su matices, la historia de la reconciliación ateniense de 403, aunque sea soñando un poco.

Elogio del sueño en historia: la comunidad inconfesada

De una utopía a otra: permítannos prolongar unos instantes la ensoñación de Aristófanes tomando atajos. Porque la ensoñación no es en absoluto enemiga del historiador, desde el momento en que se asuma como tal y sea alimentada por la lectura crítica de las fuentes antiguas. Regresemos un momento a la Acrópolis, al 12 de Boedromión de 403, en el momento en que Trasíbulo y sus hombres llegan ante el templo de Atenea. Los recibe Lisímaca, la sacerdotisa: ¡qué sola parece frente a esa masa compacta de hombres henchidos de orgullo por la victoria! Pero ajustemos un poco la mirada: aparece Sieris, su «sierva», que viene a respaldarla, y un poco más lejos, en segundo plano, las otras sacerdotisas de la Acrópolis y sus ayudantes. Agucemos el oído: a través de la sacerdotisa, todo un coro de mujeres alza la voz, rezando por la paz y la reconciliación. Sin que tenga siquiera que pronunciar palabra, Lisímaca da voz a todas las madres, esposas e hijas atenienses, agotadas por décadas de guerra y de discordia.

Esto reequilibra ya singularmente el encuentro. Y miremos un poco más: ya está, el sacrificio ha comenzado. Las bestias son degolladas en el altar, la sangre corre a chorros, el despiece de los animales empieza y, de pronto, los dioses están allí. Tras la sacerdotisa, la sombra de Atenea se perfila y prolonga la muda plegaria de las mujeres de la ciudad: «¡Hay que olvidar los males! ¿No hay en mi templo un altar del Olvido destinado a sellar la reconciliación con Poseidón, que me había disputado el territorio del Ática?». Así pues, es todo un coro, con mujeres y divinidades mezcladas, el que se dirige a Trasíbulo para reclamar la paz. ¿Meras ensoñaciones? Sin duda, pero un griego como Plutarco no lo habría encontrado necesariamente tan fantasioso, él que hace decir a uno de sus personajes que, al no guardar ningún resentimiento contra Atenea, «Poseidón se mostró más “político” (politikôteros) que Trasíbulo, sin conocer, como él, la victoria, sino el fracaso»[52].

Fijemos de nuevo la mirada en la escena de la Acrópolis. ¿Qué vemos?

Hombres, por supuesto, que esperan su turno para recibir su parte de sacrificio, cortada en pedazos del mismo tamaño. De lejos se parecen todos, sin duda porque «en Atenas el pueblo no va en absoluto mejor vestido que los esclavos y los metecos, y su apariencia exterior deja mucho que desear», como ya aseguraba el autor anónimo de un panfleto sobre la Constitución de los atenienses, identificado por algunos como el oligarca Critias[53]. Pero poco a poco varios grupos se distinguen: aquí se perciben hombres que se amontonan en torno a Trasíbulo y comen pedazos de vísceras asadas sobre el altar —hígado, corazón, riñones—, que son también las partes honoríficas. ¿No se tratará de los primeros resistentes, que partieron al asalto de Fileo cuando todo parecía perdido? Y, un poco más allá, ¿quiénes son esos hombres de cuerpos marcados? ¿Quizás esclavos que pronto serán libres por haberse unido a «los del Pireo»? Y aquellos, aglutinados cerca de la estatua de Atenea Partenos, ¿no hablan con un leve acento jónico? ¿Serán antiguos metecos unidos a la causa de los demócratas? Definitivamente, ¡qué tropa más heterogénea! Pero, en ese momento, ¿a quién le importa? Por variados que sean sus orígenes, todos esos hombres han compartido los mismos trances y combatido hombro a hombro, sin distinciones.

Lisímaca asiste a la escena. Permanece allí, junto al altar, tras haber cumplido con su oficio, intercambiando unas palabras en voz baja con su ayudante, Sieris: sin duda celebran que la ceremonia haya transcurrido sin incidentes, pese a la tensión palpable que reina en la ciudad. Entre la sacerdotisa autóctona y su ayudante que viene de Egipto, la complicidad es absoluta. Y hete aquí que, de pronto, hombres y mujeres cruzan la mirada y, en un sobrecogedor juego de espejos, se reconocen como lo que son: ciudadanos y extranjeros que comulgan juntos ante la benévola mirada de Atenea. Hermes suspende su vuelo y, por un instante, las barreras de estatus parecen como abolidas.

Esta escena imaginaria se basa en la situación real de diversidad social y étnica que caracteriza tanto a la tropa de Trasíbulo como al entorno de Lisímaca. Sobre todo, esta fantasía no se aleja tanto de la utopía puesta en escena por Aristófanes, menos de una década antes, en el teatro de Dioniso. Allí también, durante el tiempo de una representación, los espectadores habían podido entregarse al sueño de una comunidad radicalmente «otra»: hilando una larga metáfora textil, Lisístrata pretendía unir en una misma cesta las mejores hebras —no solo ciudadanos, sino también metecos, deudores del tesoro (despojados de su ciudadanía) y, en el extranjero, amigos de Atenas y clerucos— antes de «reunirlos en una sola masa, en una gran bola, y con esta entonces tejer un manto para el pueblo»[54]. Y, digan lo que

digan, este proyecto no es tan utópico como parece. En 405, en plena desbandada frente a los espartanos, los atenienses concedieron la ciudadanía a los escasos aliados que les seguían siendo fieles —y, en particular, a los samios—, mientras reintegraban a la mayor parte de los atenienses despojados de su ciudadanía[55].

Osemos una última ojeada a la Acrópolis. Sobre el altar, las brasas refulgen y el sacrificio ha sido consumado. Se hace el silencio y, de pronto, todo ha terminado: al dejar el santuario de Atenea, el jefe de los demócratas se dirige a la Asamblea para hablar solo a los ciudadanos, varones y atenienses; mutis los extranjeros, los metecos y las mujeres.

En ese día excepcional, nadie tuvo que dar una orden de dispersión. Se separaron por la misma necesidad que había reunido lo inconmensurable. Se separaron instantáneamente, sin que nada quedara, sin que se formasen esas secuelas nostálgicas por las que se altera la manifestación verdadera pretendiendo perseverar en grupos de combate. El pueblo no es así. Está ahí, ya no está ahí; ignora las estructuras que podrían estabilizarlo.[56]

Todo había sido solo un sueño: el surgimiento de un coro efímero que dibuja una comunidad alternativa, disuelta en el mismo momento en que se enuncia.

CAPÍTULO 6

Eutero y los trabajadores precarios

En algún lugar del campo ático, lejos de las turbulencias políticas que agitan la ciudad, una banal transacción inmobiliaria tiene lugar en ese año 403: un rico ciudadano ateniense, cuyo nombre ignoramos, convence a un tal Anticles de que le venda un pequeño terreno. Al borde del campo, rodeado por una cerca, se alza un olivo que el camino local rodea con cuidado. Una década más tarde, nuestro hombre es acusado en el venerable consejo del Areópago de haber talado el árbol. La situación parece, a primera vista, cuando menos

incongruente: ¿cómo entender que, más de diez años después de los hechos, en una ciudad desgarrada por conflictos políticos de todas clases y que aspiraba a interpretar un nuevo papel en primer plano en el mundo griego, la suerte de un modesto olivo haya dado lugar a un proceso tan solemne?

La cultura del olivo estaba en el núcleo de la identidad religiosa y política ateniense, es un hecho conocido. Cuando, para elegir a una divinidad protectora, los atenienses habían tenido que zanjar la disputa que oponía a Poseidón y Atenea, la diosa ganó por el regalo de un olivo, convirtiéndose en la divinidad protectora de la nueva comunidad, a la cual había ofrecido su nombre; situado en el Erecteón, en la Acrópolis, el olivo regalado por la diosa había visto incluso crecer sus ramas justo después de que el ejército de Jerjes incendiara la Acrópolis en 480, simbolizando para siempre la invulnerabilidad de la ciudad[1]. En plena época clásica, la fiesta de las Panateneas manifestaba toda la importancia de la cultura del olivo en la vida ateniense. Para empezar, su celebración coincidía con la salida al mercado, controlada por la ciudad, del aceite producido en Ática, el gran producto de exportación ateniense desde principios del siglo VI[2]. Y, sobre todo, los vencedores de los concursos eran honrados con grandes ánforas de aceite, procedentes de los olivos sagrados esparcidos por el territorio ateniense, que eran efectivamente propiedad de Atenea[3]. Nuestro hombre estaba acusado de talar precisamente uno de esos olivos, lo que representaba un crimen infligido a la propia diosa y hacía al culpable merecedor de la pena capital[4].

Escena de la vida rural: el olivo de la discordia

Debemos el conocimiento de ese sorprendente caso judicial únicamente a la existencia de un breve alegato atribuido por la tradición a Lisias. Su carácter anecdótico sugiere paradójicamente al historiador que se encuentra ante un documento de un alcance excepcional, que le permite observar el tiempo largo, casi inmóvil, de una sociedad rural supuestamente insensible al curso entrecortado de la historia política y militar, la que está en el núcleo de los relatos de autores como Tucídides o Jenofonte. De hecho, mejor que ninguna otra fuente, el alegato reproduce de forma sensible elementos del paisaje rural de la Atenas clásica. Visible desde todos los ángulos, el campo comprado por nuestro hombre no está rodeado por muros de

piedra seca[5]: ¿hay que deducir de ello que el campo abierto domina el paisaje rural ateniense? El relato del litigante invita por otra parte a imaginar la existencia de un hábitat disperso, sin que por ello sepamos si esa configuración es representativa del campo ático. Observemos que, si bien nuestro hombre pertenece a la élite de la ciudad, sus propiedades se componen de varias parcelas dispersas por el conjunto del territorio cívico, lo que constituye sin duda un rasgo característico de la estructura agraria ateniense[6]. Por último, con la lectura del alegato se vislumbran rasgos de la sociabilidad rural: se percibe en particular el control social que ejerce el vecindario en una comunidad campesina de la Atenas clásica[7].

Y, sin embargo, si con la lectura del alegato pretendiese comprender «el curso profundo de las cosas» y disipar la «humareda abusiva»[8] de los acontecimientos políticos, el historiador erraría el camino. Cuando cree poder observar los rasgos estructurales de la sociedad rural ateniense —medir la distribución de la propiedad inmueble, identificar la organización del trabajo campesino—, estos se le escapan o, más exactamente, solo se dejan identificar a la vuelta de una configuración desesperadamente singular. Más allá de la ilusoria estabilidad de la vida agrícola en un pequeño demo ático, la situación descrita por el litigante es en efecto indisociable de los acontecimientos políticos de finales del siglo V.

El terreno en cuestión tiene una historia excepcional, puesto que había sido confiscado por la ciudad entre los bienes de Pisandro, uno de los jefes de los Cuatrocientos, poco después del restablecimiento de la democracia en 411/410. Fue donado después a título honorífico a Apolodoro de Mégara, ensalzado como uno de los gloriosos asesinos de Prínico, otro portavoz del régimen de los Cuatrocientos[9]. Apolodoro, sin duda amenazado por el regreso de los oligarcas en 404, lo había vendido a un tal Anticles, a quien lo compró nuestro hombre durante el año 403[10]. No se puede por tanto excluir que la acusación lanzada por Nicómaco tuviera una dimensión política, contra un hombre que, habiendo adquirido sin dificultad un bien en Ática en plena guerra civil, parecía apoyar al menos implícitamente el régimen de los Treinta[11]. Más aún, lejos de dar fe de la permanencia de una vida ritual inmóvil, desconectada de la agitación política, la atención específica prestada al tema de la producción oleícola se explica gracias a la preocupación por devolver su esplendor a la fiesta de las Panateneas después del restablecimiento de la democracia[12].

Afectadas por el acontecimiento político, las estructuras profundas de la vida rural ateniense que el alegato de Lisias ilumina solo aparecen a través de una configuración deformante por naturaleza, relacionadas a

su manera con «lo excepcional normal» teorizado por Edoardo Grendi[13]. Una de las principales aportaciones del texto reside, sin embargo, en el retrato que hace del mundo del trabajo agrícola en la transición entre los siglos V y IV, iluminando dos categorías distintas de trabajadores: la los granjeros con explotaciones por una parte, y la de los esclavos por otra. El litigante pertenece a la clase litúrgica de los atenienses más ricos[14]. Pretende explotar su campo en gestión directa, pero antes había elegido alquilarlo a cuatro granjeros sucesivos de 403 a 396. Después de que un tal Calístrato hubiera explotado el campo los dos primeros años (403/401), Demetrio y luego Alkias —un liberto de Antístenes— se sucedieron (400-399) antes de que Proteas tomase su lugar durante los tres primeros años del siglo IV, de 399 a 396[15]. Semejante turnover, excepcional a ojos de nuestro conocimiento de la mayor parte de los arrendamientos en la Antigüedad[16], es difícil de explicar: ¿hay que imputarlo a la situación particular de Atenas a la salida de la guerra del Peloponeso, caracterizada por una infraexplotación de la tierra a causa del bajo número de hombres disponibles?[17]. ¿O, por el contrario, debe llevarnos a reevaluar la importancia del mercado locativo inmueble en la Atenas clásica, mucho más activo de lo que se suele pensar?[18]. Es imposible zanjar la cuestión. Pero el alegato deja sobre todo vislumbrar la importancia del trabajo servil en la explotación. Según dice el litigante, los esclavos constituían la única mano de obra que trabajaba regularmente en el campo; solo estos últimos habrían podido, en efecto, cortar el tronco del olivo en cuestión, para lo cual finge querer hacerlos declarar, bajo tortura[19].

Hombres escurridizos: los asalariados libres

Al leer el alegato, el historiador termina dudando. Le parece que semejante descripción de la explotación ignora, o disimula, un componente esencial del mundo del trabajo agrícola. A la manera de un alquimista, adivina que necesita agregar un ingrediente indispensable, sin el cual la historia social de la Atenas clásica sería incomprensible: los hombres libres, metecos o ciudadanos, desprovistos de toda propiedad y que trabajaban durante periodos más o menos largos en las explotaciones de los ciudadanos.

Un pasaje de las Memorables de Jenofonte pone precisamente en escena a uno de esos hombres, que responde al nombre de Eutero, poco después del restablecimiento de la democracia a finales del año

403. Cuando se cruza con su «viejo camarada» Sócrates, Eutero describe su triste situación:

Hacia el final de la guerra, Sócrates, volví del extranjero y ahora me quedo aquí. Como hemos sido despojados de nuestras propiedades fuera de las fronteras y mi padre no me dejó nada en Ática, me veo obligado, ahora que estoy de vuelta, a trabajar con mis propias manos para procurarme lo necesario. Es mejor eso, me parece, que pedir prestado a nadie, sobre todo porque no poseo nada para avalar un préstamo.[20]

Sócrates se compadece y le aconseja entonces que se dedique a un trabajo remunerado poniéndose al servicio de un terrateniente rico que necesitaría trabajadores en su dominio:

—Pues bien —replicó Sócrates—, más vale que te dediques desde ahora a empleos que puedan asegurar tu subsistencia, aun cuando seas viejo, y que te acerques a uno de esos terratenientes que buscan ayudantes. Dirigiendo los trabajos, participando en la cosecha de los frutos y ayudándolo a velar por su fortuna, le prestarás servicio y él te pagará a cambio.[21]

Reticente, Eutero afirma que «difícilmente podría soportar la condición de esclavo» y que «no admite estar expuesto a los reproches de nadie», pero el filósofo acaba por convencerlo haciéndole ver que «no es fácil encontrar un empleo donde no se exponga uno a los reproches».

Ciertamente, el personaje de Eutero quizás no sea más que una pura invención de la literatura socrática. Su nombre es significativo, según se reconozca en él literalmente la buena presa (eu-theros), es decir, la buena pieza que se cobra en la caza de los philoi que describe Jenofonte, o el hombre feliz en la caza. Su destino, no obstante, era similar al de muchos atenienses tras la guerra del Peloponeso. Mientras que su padre no disponía de ninguna tierra, se le atribuyó una parcela en los territorios del imperio ateniense, sin duda explotada por la mano de obra local. Una vez desaparecida la Liga de Delos, Eutero, ya desprovisto de todo bien, no tenía más solución que

emplearse en una explotación agrícola[22].

¿A qué colectivo da nombre Eutero? O más exactamente: ¿en qué medida este personaje es portavoz de un coro, el de los hombres libres no propietarios que trabajan de forma temporal en las tierras de ciudadanos atenienses? Calibrar el peso de esta categoría de trabajadores no resulta fácil. La dificultad se debe primeramente al desprecio manifiesto de la literatura antigua, que ve en ellos una parte insignificante de toda polis digna de ese nombre. Cuando hace el recuento de los diferentes oficios de la ciudad ideal, Platón concede el último lugar «a los que venden el empleo de sus fuerzas a cambio de un misthos», tras los artesanos y los comerciantes[23]. Reducidos al ejercicio de una actividad por defecto, en razón de su «ausencia de cualidades intelectuales», constituyen la parte menos prestigiosa y menos necesaria de la comunidad. Esos hombres libres que «se ponen voluntariamente al servicio de los demás» no podrían aspirar a la adquisición de un saber político[24]. De hecho, la forma en que el Sócrates de Jenofonte presenta el trabajo de Eutero revela su desprecio por toda forma de labor remunerada, abordada a través del prisma de la servidumbre, aun cuando sea temporal[25]. Sócrates sugiere a Eutero que se dirija a un gran terrateniente para «dirigir sus trabajos, participar en la cosecha de los frutos y ayudarlo a velar por su fortuna». Coloca así en el mismo plano dos actividades muy distintas, la cosecha de los frutos y la intendencia de la explotación, porque tienen en común el hecho de ser realizadas por cuenta ajena y, por eso mismo, quedan desvalorizadas. Eutero, por su parte, solo concibe emplearse para otro hombre libre de manera puntual, pues considera que un trabajo de larga duración equivaldría a una forma de esclavitud.

El episodio revela un rasgo dominante del pensamiento político griego del siglo IV, que entiende el trabajo en el marco más general de la relación de servidumbre entre amo y esclavo. «La esclavitud (en cualquiera de sus formas) está en el horizonte de toda relación de servicio»[26], de modo que el trabajo realizado por hombres libres aparece necesariamente como servil. Aristóteles, en la Política, describe el trabajo por cuenta ajena de los hombres libres como una «servidumbre» (douleia), que no se distinguiría de la esclavitud legal sino en razón de su limitación en el tiempo[27].

En un sentido más amplio, la propia noción de trabajo asalariado en el sentido en que lo entendemos desde el siglo XIX no tiene equivalencia en la Grecia clásica. El trabajo nunca fue considerado como una categoría abstracta, susceptible de ser aislada de la propia persona que la ejerce, contabilizada e intercambiada por un salario[28]. Tanto en las

obras de la ciudad como en los talleres artesanales, el cálculo de la remuneración por una tarea suele tomar en cuenta el resultado de la actividad y no el tiempo de trabajo[29]. El propio término de misthos no designa estrictamente hablando una remuneración ajustada a un tiempo de trabajo y conserva «el significado de una remuneración [algo] casual y honorífica»[30]. Eutero es un misthôtos y, si deseamos traducir ese término por el de «asalariado», ha de ser en el sentido en que se empleaba en el Antiguo Régimen, para designar a las «gentes de esfuerzo» (jornaleros u operarios) y distinguirlos de las «gentes de oficio» (carpinteros, médicos u hombres de leyes). La incertidumbre y la vulnerabilidad social caracterizan entonces a la condición salarial, a años luz del estatus salarial que, en las sociedades europeas del siglo XX, ha llegado a incluir ciertas garantías y protecciones vinculadas al ejercicio de un trabajo[31].

La desvalorización del trabajo libre efectuado por cuenta ajena en el pensamiento político clásico no informa de su importancia en la vida económica de las ciudades. Para calibrarla, los historiadores se ven desgraciadamente reducidos a reconstrucciones hipotéticas, que se apoyan en piezas documentales singularmente frágiles. El decreto propuesto por Formisio poco después del restablecimiento de la democracia, en 403, quería reservar la ciudadanía plena a los terratenientes. Los atenienses se opusieron a semejante restricción de la capacidad ciudadana. Ahora bien, según Dionisio de Halicarnaso, la aplicación del decreto habría privado a cinco mil atenienses de su ciudadanía. Así pues, en la Atenas del finales del siglo V, el modelo de ciudadano-propietario habría seguido siendo mayoritario, dando a entender que los misthôtoi ciudadanos serían poco numerosos[32]. La cifra invocada por Dionisio de Halicarnaso suscita, sin embargo, cierto escepticismo, especialmente porque ignoramos completamente de qué datos procede su cálculo[33]. A ese dudoso recuento, elaborado a partir de una fuente tardía, hay que oponer un hecho determinante en la historia social y política de la Atenas clásica. La especificidad del régimen democrático desde finales del siglo VI tiene que ver con la desconexión de la propiedad inmueble y del estatus de ciudadano; la historia de la democratización de Atenas se confunde con la multiplicación de los ciudadanos no propietarios, aliados de los «artesanos» de la ciudad, en el desarrollo de instituciones democráticas y la afirmación de una política imperialista. Varios rasgos específicos de la política ateniense del siglo V hallan en esto su explicación. La estrategia de Pericles de principios de la guerra del Peloponeso, que preconizaba el abandono del territorio y el repliegue del conjunto de los ciudadanos tras las murallas de la ciudad, obtuvo la adhesión duradera del pueblo, pero sería un error imputarlo a los

talentos oratorios del estratega. Se debe más bien a que la mayoría del dêmos ateniense no veía ningún inconveniente en que unas tierras que les pertenecían fueran periódicamente asoladas por las tropas espartanas[34]. Por más que la asimilación sea inexacta, no es anodino que un lexicógrafo como Pólux convierta en misthôtoi al conjunto de los tetes: «Las palabras pelates y tetes designan a los libres que sirven como esclavos por dinero, a causa de su pobreza»[35].

Ciertamente, la mayoría de los autores antiguos presentan el recurso al trabajo asalariado como el producto de circunstancias excepcionales, resultantes de las desgracias que pueden golpear bruscamente a una familia[36]. Pero las quejas de un autor como Isócrates no deben engañarnos: todo indica que los hombres libres que trabajaban para otros hombres libres eran en realidad muy numerosos. Eutero no es en absoluto una excepción y, en alegatos atenienses o en obras cómicas, percibimos a otros individuos de estatus libre que «viven del trabajo de sus manos» en el campo ateniense. En El misántropo de Menandro, un personaje llora por la suerte de un campesino obligado a recoger la cosecha solo, pues no dispone de ningún esclavo ni de ningún misthôtos para ayudarlo[37]. El zafio de los Caracteres de Teofrasto es el hombre que, sin precaución, relata todo lo que ha oído en la Asamblea a los misthôtoi que trabajan en sus campos[38], mientras que el litigante del Contra Eubúlides evoca el caso de las atenienses obligadas a hacerse «nodrizas, limpiadoras y vendimiadoras» a causa de un revés de la fortuna[39]. El vínculo que une a un empleador con sus misthôtoi sirve incluso de modelo para pensar una relación basada en un interés recíproco y temporal y que, por ese mismo motivo, resulta ser demasiado frágil. Mientras que en Las avispas de Aristófanes los jueces son comparados con los recolectores de aceitunas dispuestos a servir a quienes les pagan un misthos[40], Demóstenes hace de Esquines el empleado de Filipo, al que compara con los «segadores o quienes hacen algo a cambio de un salario»[41].

Leyendo el conjunto de estos textos, se mide hasta qué punto la valorización en la literatura antigua del campesino propietario que trabaja sus propias tierras por sí mismo es ante todo un asunto ideológico. El campesino autourgos de Aristófanes o de Menandro es un arquetipo cómico que enmascara la realidad del mundo agrícola, ampliamente basado en el trabajo de los esclavos y el de algunos hombres libres, este temporal. Apenas se conocen asalariados que trabajen a largo plazo en un taller artesanal[42], pero las menciones de los misthôtoi que ejercen su actividad en la ciudad no son desdeñables. En el banco del célebre Pasión, hay misthôtoi que ejercen su trabajo junto a esclavos[43]. El padre de Hagnón, estratega de los

años 431-429, que, según el coro de Los plutos de Cratino, «antes era un estibador que trabajaba duro, un asalariado (misthôtoi) de Picias»[44]. También el filósofo Cleanto, del que una antigua tradición afirma que «fue célebre por su encono en el trabajo, él que, siendo extremadamente pobre, se esforzó por ganarse la vida (misthophorein)»[45]. En Las ranas de Aristófanes, Jantias sugiere a Dioniso que emplee (misthôsai) a un difunto para llevar mobiliario hasta la morada de Hades, y Dioniso acaba negociando con uno de los muertos resucitados el importe de su salario[46]. También es posible que en las minas de Laurión trabajasen cotidianamente hombres libres juntos a esclavos[47].

Las intermitencias del coro

En torno a la figura de Eutero se esbozan poco a poco los contornos de una categoría específica de trabajadores. Esta reúne tanto a ciudadanos no propietarios, obligados a trabajar temporalmente en los talleres o los dominios rurales del Ática, como a extranjeros residentes en Ática. De hecho, la población meteca debía de estar compuesta por una parte no desdeñable de misthôtoi. Durante los combates de Muniquia, dos hombres, Astiages y Eucolio, combatieron contra el ejército de los oligarcas junto a Geris y a las órdenes de Trasíbulo. En el decreto de 401 que los honra con los privilegios de la isoteleia —la igualdad fiscal— y la engguêsis —es decir, el derecho de unirse en matrimonio a un miembro de la comunidad de los atenienses—, estos dos hombres son calificados como misthô(toi). Contrariamente a los demás individuos honrados, cuyo nombre va acompañado de la mención de su oficio, ya sean campesinos, panaderos o porteadores, Astiages y Eucolio solo se identifican con la mención de esa relación «salarial». El empleo del término no podría identificar aquí a un antiguo esclavo o liberto. Eucolio y Astiages, a semejanza de Eutero, eran trabajadores de estatus libre que vendían su fuerza de trabajo en función de sus necesidades.

La especificidad de esta categoría de trabajadores merece ser reubicada en el conjunto de la estructura productiva ateniense, en el seno de la cual coexistían complejas formas de trabajo obligado que no eran exactamente esclavitud. Esos «asalariados libres» son muy diferentes de los esclavizados por deuda que se ponen al servicio de un acreedor durante el tiempo del reembolso[48]. También merecen distinguirse de los pelatai, unidos a su empleador por una relación de

dependencia personal emparentada con una forma de clientelismo y que suponía probablemente una protección jurídica por parte del patrono[49]. Tampoco son libertos, tan presentes en todos los sectores de la vida económica ateniense y cuyo trabajo se inscribía muy a menudo en el marco de los deberes para con sus antiguos amos. Todos estos hombres gozaban de un estatus intermedio entre la libertad plena y la esclavitud, y su actividad estaba muy determinada por una relación de dependencia personal legalmente consagrada, que garantizaba la estabilidad de la mano de obra. La cosa era muy distinta para hombres libres como Astiages, Eucolio o Eutero, que se ponían temporalmente al servicio de una explotación. Su derecho a romper este compromiso en cualquier momento era, de hecho, un componente esencial de su libertad. Que esos hombres de distintos estatus hayan compartido un mismo espacio de trabajo es algo evidente: numerosos ciudadanos pobres trabajaban junto a esclavos o libertos tanto en los campos del Ática como en los talleres urbanos de la ciudad. Pero el estatus de hombre libre desempeñaba una función determinante en la propia forma de trabajo: limitaba el recurso a la coerción física y legal por parte del empleador, a la par que privaba a esos individuos de ciertas protecciones que ofrecía la relación de dependencia.

Identificar una categoría de trabajadores es una cosa. Que un tipo de trabajo defina una identidad compartida es otra muy distinta. La invisibilización de los «asalariados» de estatus libre en el pensamiento político ateniense de la época clásica es intrigante en sí misma. ¿Existe un coro de los misthôtoi activo en el transcurso del año 404/403? Desde luego, Eutero, Eucolio y Astiages pertenecían efectivamente a un grupo singular en la ciudad, distinguiéndose a la vez de los propietarios de talleres o de tierras agrícolas, ya fueran ciudadanos o metecos, y del conjunto de los trabajadores que ejercían su actividad en el marco de una relación de dependencia personal. Su vida estaba situada bajo el signo de la vulnerabilidad, llevada «día a día», a merced de las circunstancias[50]. Una noción parece a primera vista susceptible de describir la condición de esos hombres: la precariedad. El término se ha impuesto desde hace tres décadas para describir, más allá del término demasiado general de pobreza, el nuevo ordenamiento neoliberal del mundo del trabajo. «Al espacio de la pobreza puede pertenecer una identidad colectiva e individual, universo de estigmas, de símbolos […]. Al espacio de lo precario, móvil y discontinuo, parece corresponder la paradoja de una identidad construida sobre “lo provisorio”», escribía Claudine Offredi, en una de las primeras tentativas de definición sistemática del «fenómeno precario»[51]. El debilitamiento del vínculo social y la pérdida de una identidad profesional en un contexto de gran inestabilidad del empleo

son constitutivos del precariado contemporáneo. Resulta tentador establecer un paralelismo con la condición de misthôtos, caracterizada en la epigrafía cívica por la ausencia de una identidad de oficio. La categoría de los asalariados libres procede en definitiva de una identificación negativa, calificando al conjunto de quienes no disponen de ninguna technê particular[52].

Pero es obvio que las formas de subjetivación a la vez individuales y colectivas difieren radicalmente en las sociedades salariales modernas y en la ciudad antigua. La ausencia de identidad profesional no es el estigma de una hipotética desafiliación, vivida como una relegación fuera de la comunidad. Eutero, en palabras de Jenofonte, define su posición en la sociedad ateniense ante todo por su estatus de hombre libre. La sociedad ateniense de la época clásica sigue siendo por tanto una sociedad de estatus en dos sentidos. En primer lugar, en tanto en cuanto la lógica de estatus, y no el mercado, determina formas diferentes de organización de la producción: aunque trabajen a menudo mano a mano, individuos libres y dependientes no ejercen de la misma forma un trabajo en principio idéntico, como ya hemos visto; en segundo lugar, en la medida en que las formas de identificación individual y colectiva siguen estando esencialmente definidas por el estatus legal.

La imposible unión de los trabajadores

Pero los misthôtoi de estatus libre tal vez no sean los únicos hombres de la Atenas clásica cuyo trabajo era objeto de un «salario», al menos si entendemos con ese término el pago de una remuneración por una labor concreta. Aquí conviene observar una categoría de trabajadores cuya importancia ha sido ampliamente subestimada por los historiadores: la de los esclavos objeto de un alquiler por parte de su amo a un tercero. Con respecto a alguien como Eutero, ciudadano, o Eucolio, meteco, estos hombres se situaban en el extremo opuesto del espectro del estatus en la ciudad, pero desde el punto de vista de los mecanismos de la economía ateniense estaban, por el contrario, singularmente cerca de ellos, hasta el punto de hacerles la competencia y de pertenecer a un mismo mercado de trabajo, embrionario, desde luego.

A finales del siglo V, Pseudo Jenofonte hace del alquiler de un esclavo un rasgo corriente de la vida social ateniense y es muy tentador

atribuir el apogeo de esta práctica a la modernidad de la economía ática[53]. Los alegatos atenienses del siglo IV recogen muchos casos de esclavos alquilados que ejercen su actividad en los sectores más variados[54]. Cuando se nos permite identificar la composición del patrimonio de una rica familia ateniense, estos esclavos puestos en alquiler constituyen a menudo una parte importante del mismo[55]. Se vislumbra también que estos esclavos formaban una mano de obra supletoria, indispensable tanto para la actividad de numerosos talleres artesanales como para las grandes explotaciones agrícolas. Así pues, a principios del siglo IV, un tal Terípides había colocado a tres esclavos suyos en el taller del padre de Demóstenes. A mediados del siglo IV, un tal Arestusio recibía regularmente los alquileres correspondientes a los esclavos que había confiado temporalmente a terratenientes para efectuar el trabajo agrícola. Sectores enteros de la actividad económica ateniense, como la industria minera o la prostitución, se basaban incluso en el alquiler de esclavos. A mediados del siglo IV, más de cinco mil esclavos trabajaban, parece ser, en Laurión. El alquiler de esclavos estaba de hecho ampliamente regulado por la ciudad, que deducía un impuesto sobre los ingresos del propietario[56], y una ley que se remontaba a la época de Solón había cuidado de delimitar con precisión los contornos de las responsabilidades respectivas del arrendador y del arrendatario de esclavos[57]. Esta práctica tenía algo singular: preveía una remuneración en función del tiempo y no de la actividad; en este sentido, es sin la menor duda, en el seno de la economía antigua, lo que más se emparenta con el salario moderno[58].

Ahora bien, en la medida en que estaban presentes en los distintos sectores de actividad de la economía ateniense, estos esclavos podían entrar en competencia con los misthôtoi. Desde luego, parece aventurado buscar los rastros «de un auténtico mercado de trabajo que estuviera organizado con reglas claras y cuya evolución fuera autónoma» en la ciudad clásica[59]. El trabajo de la mayor parte de las fuerzas productivas en la ciudad (es decir, los esclavos trabajando en gestión directa a las órdenes de sus amos) no era objeto de competencia en el marco de un mercado organizado. Pero esta constatación, que se aplica en realidad tanto a la Francia del siglo XVIII como a la Atenas del siglo V[60], no ha de llevarnos a desdeñar la existencia de configuraciones específicas en el seno de las cuales trabajadores libres y esclavos se hicieran de facto la competencia. Puesto que ofrecía una mano de obra siempre disponible, capaz de trabajar duraderamente y sin más remuneración que el cuidado del propio cuerpo del trabajador, la institución esclavista relegaba el trabajo asalariado de los hombres libres a una ocupación

necesariamente intermitente y siempre marginal. En este sentido, la esclavitud era un freno para el desarrollo de un salariado estable y duradero en el seno de la población libre. Procedente de las disposiciones internas de la relación servil, el alquiler de esclavos llevaba, sin embargo, a una situación de competencia, limitada pero muy real, entre los misthôtoi de estatus libre y los esclavos misthophoroi, que procuraban a sus amos un ingreso regular. Desde el punto de vista exterior que era el de los propietarios de talleres o de explotaciones agrícolas, existía a este respecto un coro que reunía a esclavos misthophoroi y hombres libres misthôtoi, entre los cuales era posible contratar mano de obra.

Pero la competencia entre estas dos categorías no podía evidentemente dar lugar a una forma cualquiera de subjetivación común: misthôtoi y misthophoroi vivían en mundos distintos. En la época clásica, el alquiler de esclavos y la contratación de hombres libres para actividades estacionales tenían como escenario dos lugares muy alejados entre sí. En el Anakeion, situado cerca del Teseón, en la cara norte de la Acrópolis, cualquiera podía acudir a alquilar esclavos por una duración limitada[61]. Al oeste del Ágora, en el demo de Colono, se hallaba un lugar preciso que los atenienses tenían por costumbre llamar el misthôterion [62]: allí, los hombres libres iban a vender su fuerza de trabajo por un día o por un mes.

La separación en dos lugares específicos de una mano de obra que participaba en un mismo mercado resulta en sí misma significativa. Mientras que, desde el punto de vista de quienes los empleaban, ambos grupos de trabajadores eran en realidad uno solo, con las variaciones de precio en ambos mercados probablemente correlacionadas, su separación era insalvable. Ninguna forma de identidad colectiva podía resultar de ello.

Bajo la amistad, la sujeción

En torno al nombre de Eutero, el historiador también se ve condenado a una operación altamente paradójica, que consiste en la identificación de una categoría muy vasta y, no obstante, casi invisible en las fuentes de la época clásica. El final del diálogo relatado en los Memorables de Jenofonte esclarece los desafíos de esta labor de invisibilización. Sócrates concluyó la conversación con su viejo amigo Eutero recomendándole que encontrase «hombres benevolentes» para

quienes trabajar. «Así, en efecto, creo que es como menos te verás expuesto al reproche, encontrarás más auxilio contra la indigencia y tendrás la vida más fácil, menos arriesgada y mejor provista para que te baste hasta la vejez»[63], añade. Si bien el conjunto del libro II de las Memorables está dedicado a una reflexión sobre la naturaleza de la amistad (philia), el diálogo con Eutero se inscribe en la sucesión de cuatro conversaciones en las cuales Sócrates prodiga buenos consejos a sus amigos víctimas de dificultades familiares. En el transcurso de los dos primeros diálogos, Sócrates defiende el valor de una vida individual basada en el trabajo. El propósito del filósofo consiste en valorizar el trabajo de los hombres y mujeres libres, considerando que es, por su propia naturaleza, diferente del de los esclavos y que está en condiciones de permitir el cumplimiento de la virtud individual. Mientras Eutero ofrece el caso de un ciudadano empobrecido por el fin del Imperio ateniense en el Egeo, el personaje de Aristarco encarna al rico ateniense que ya no puede disfrutar de los ingresos de sus propiedades a causa de la stasis que desgarra la ciudad. Sus hermanas, primas y sobrinas se han refugiado en su casa y Aristarco no sabe cómo podrá alimentarlas[64]. En ambos casos, Sócrates sugiere recurrir al trabajo: al igual que aconseja al pobre Eutero que trabaje al servicio de un ateniense acaudalado, recomienda al rico Aristarco que ponga a trabajar a las catorce mujeres que se han instalado en su casa, de modo que el hilado de la lana permita obtener los beneficios necesarios para la supervivencia de su oikos. Así pues, Sócrates realiza en esas dos conversaciones una auténtica apología del trabajo, cuando menos inhabitual entre los autores de la época clásica.

Sin embargo, no olvidemos que Eutero no puede ponerse duraderamente al servicio de otro sin ver en ello una forma de esclavitud. Para Eutero, el reto es dar una forma perenne a ese trabajo por cuenta ajena, que le asegure una forma de protección a largo plazo sin por ello afectar a su estatus de hombre libre. Ahora bien, si Sócrates defiende la idea según la cual trabajar por cuenta ajena puede ser necesario para llevar a cabo una vida autárquica, la relación de trabajo solo puede pensarse legítimamente en el marco de una relación extraeconómica —de dependencia, en definitiva— que toma la forma de una clientela. En las Memorables, el diálogo con Eutero no es más que el primer paso de una serie de conversaciones en las cuales Sócrates defiende un concepto utilitarista de la philia, basado en la complementariedad y la reciprocidad de los intereses[65]. A este respecto, Eutero tiene como espejo inverso a Critón, amigo rico de la infancia de Sócrates, presa de los sicofantes atenienses. A este último, el filósofo aconseja establecer relaciones de patronazgo con ciudadanos atenienses pobres. Para mantener a los «lobos» alejados de

su fortuna, se le sugiere alimentar a los «perros»: dicho de otro modo, establecer vínculos de philia estables con lo que conviene llamar «clientes», a quienes mantendrá a cambio de protección contra el ataque de los sicofantes. El intercambio recíproco de beneficios está en el núcleo de una relación de tipo clientelar que «se viste con las elogiosas galas de la philia»[66].

Según este mismo concepto utilitario de la philia, Sócrates convence a Eutero de ponerse bajo el patronazgo de un ciudadano poderoso, embarcándose en una relación desigual de larga duración basada en un intercambio de bienes o servicios. Así pues, el trabajo por cuenta ajena de un individuo libre solo encuentra en la forma de una relación de amistad su forma social ideal, la de un vínculo social duradero, asimétrico aunque consentido, y cuya lógica sobrepasa a la del intercambio de bienes. El registro de la philia permite en este sentido ocultar lo que no puede decirse: la relación de dependencia propia del trabajo por cuenta ajena, siempre bajo la amenaza de verse afectada por la mácula servil.

*

¿En qué medida el compromiso político de los atenienses durante al año 403 se explica por su condición económica, ya sean propietarios de tierras o talleres o simples trabajadores precarios? El personaje de Eutero invita a considerar el papel representado por formas de identificación colectiva que no se basan ni en la adhesión a un campo político —el de los demócratas, los neutros, los oligarcas o los moderados—, ni en la pertenencia a un grupo de estatus, sino en un «estatus de trabajo»[67]. De hecho, la tropa de Trasíbulo, en Samos en 411, así como en el Pireo en 403, incluía a misthôtoi ciudadanos y metecos y también, sin duda, a antiguos esclavos, y sería tentador reconocer en ello la coalescencia de individuos libres y no libres formando un coro de trabajadores precarios. Paralelamente, no puede subestimarse la dimensión elitista de la política de los moderados teramenienses, como Arquino, que cuando se restauró la democracia velaron por romper la eventual alianza entre trabajadores reunidos por el trance de la resistencia.

Por determinante que sea para explicar los acontecimientos de 403, esa lectura, que anclaría los enfrentamientos políticos en las formas de conflictividad social que cruzaban la sociedad ateniense (más allá de

cesura entre libres y esclavos), es difícil de llevar a término con la lectura de las fuentes antiguas, unánimemente desfavorables al mundo de los trabajadores libres. En las Memorables de Jenofonte, el vínculo de dependencia entre Eutero y su futuro patrono relega a un fuera de campo al coro, tan difícil de reconstituir y sin embargo tan real, de los misthôtoi precarios de la Atenas clásica. El discurso socrático es en realidad una empresa ideológica, en el sentido en que pretende enmascarar el conflicto que podía oponer a ciertas franjas de la comunidad de los hombres libres. Sublimadas, al abordarse desde el ángulo de la filia, las relaciones verticales entre propietarios ricos y trabajadores precarios permiten reducir al silencio las formas de subjetivación que quizás acercasen, en modo horizontal y más allá de su estatus, a los trabajadores libres y a ciertos esclavos o libertos.

CAPÍTULO 7

Hégeso o la familia desgarrada

Ser de origen normando o provenzal, construir un árbol genealógico o enumerar las diferentes ramas de una misma familia: en nuestro vocabulario corriente, el origen, la filiación y la alianza se expresan en primer lugar mediante metáforas vegetales, como si pensáramos sin darnos cuenta en la familia y el parentesco como un hecho de la naturaleza[1]. De hecho, podríamos dudar de que la familia sea un objeto de historia como los demás. La antropología estructural nos ha enseñado que el juego reglado que organiza los intercambios en el seno del parentesco solo se comprendía a través de las estructuras y en la forma de una gramática insensible al desarrollo de la historia, puesto que «los fenómenos de parentesco son fenómenos del mismo tipo que los fenómenos lingüísticos»[2]. Reivindicando una ruptura epistemológica con la disciplina histórica, Claude Lévi-Strauss asignaba a la antropología del parentesco la misión de «proveer de una arquitectura lógica a unos desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles, sin ser nunca arbitrarios»[3]. Por su parte, los historiadores se han apoderado, casi siempre desde el ángulo del estudio de la «vida privada», de ese extraño objeto que atañe a una «zona de inmunidad abierta al repliegue, a la retirada, donde cada cual puede abandonar las armas y las defensas de las que conviene estar provisto cuando se aventura en el espacio público»[4].

El parentesco, ¿una «arquitectura lógica» indiferente a la historia? El espacio familiar, ¿una «zona de inmunidad abierta al repliegue»? La idea habría resultado extraña a los griegos de la Antigüedad. En su propia forma, la ciudad no era algo relativo a una ontología distinta de la del parentesco. Según ellos, la polis no se había construido en contra de la familia, sino entre sus pliegues, abrazando sus tensiones y sus disonancias. Los autores antiguos, de hecho, no dejaron de meditar sobre los vínculos que conducían de la discordia familiar a la guerra civil, como si todo conflicto en el linaje pudiera devastar en cualquier momento la comunidad cívica. Aristóteles hace el relato, a modo de mito fundador, de una disputa entre dos hermanos de la pequeña ciudad de Óreo. Poco a poco, su conflicto en torno a la herencia paterna terminaría implicando a toda la ciudad, que se habría escindido en dos facciones irreconciliables[5]. El relato que los autores trágicos atenienses del siglo V no dejaron de proyectar sobre las ciudades rivales de Argos y Tebas no difiere mucho. Tanto entre los Labdácidas como entre los Atridas, en la familia de Edipo o en la de Agamenón, no deja de reproducirse un mismo encadenamiento: una familia entera se desgarra y lleva ineluctablemente a la comunidad a su pérdida[6]. La tragedia ateniense del siglo V ofrecía un contramodelo a la ciudad de los iguales, que era también una ciudad de hermanos.

El desgarro familiar proporciona recíprocamente la representación más impactante de las consecuencias trágicas a las que lleva la stasis. «El padre mataba a su hijo, los suplicantes eran arrancados de los santuarios o asesinados allí mismo»[7]: en estos términos describe Tucídides la guerra civil que golpea a Corfú durante la guerra del Peloponeso. El conflicto político habría llegado incluso a corromper el conjunto de vínculos familiares, ya que «el propio parentesco se convirtió en un vínculo menos estrecho que el partido, donde se estaba más dispuesto a atreverse sin rodeos»[8]. Por otra parte, volver a fundar la comunidad después de una guerra civil a menudo implicaba no solo restaurar las instituciones públicas, sino también crear de nuevo, al modo de una familia de ficción, vínculos de fraternidad entre ciudadanos. En la ciudad siciliana de Nacone, a principios del siglo III, la ciudad reconciliada emprendió, como hemos visto, bajo la égida de su vecina Segesta, la mezcla de los partisanos de ambas facciones y para ello asoció a sus miembros en grupos compuestos de cinco «hermanos de elección», parcialmente procedentes de ambas partes de la ciudad en conflicto. Este «hermanamiento» cívico pretendía incluso establecer nuevos vínculos entre ciudadanos a expensas de las estructuras de parentesco tradicional, puesto que los parientes naturales (anchisteis) no podían cohabitar en el interior de cada uno de esos grupos[9]. El parentesco cívico suplantaba a los vínculos que organizaban el parentesco real, cuyo espíritu y vocabulario utilizaba.

El coro doméstico: el oikos de Isómaco

En la doble faceta de la unión y la desunión, la familia y la ciudad, lejos de oponerse, se emparentan. Ahora bien, en la literatura de la época clásica, la metáfora coral ofrece recursos privilegiados para pensar el vínculo entre esas dos realidades; en el Económico de Jenofonte, Isómaco, dirigiéndose a su esposa, piensa la comunidad de vida y de trabajo que es el oikos con la forma de un coro bien ordenado: «No hay nada en el mundo, esposa mía, tan útil como el orden, ni tan bello. Un coro está compuesto por hombres, pero si cada uno hace un gesto por su cuenta, el espectáculo es confuso y desagradable; por el contrario, cuando sus gestos y sus cantos están bien ordenados, esos mismos hombres realmente nos parecen merecer ser vistos y oídos»[10]. El espacio interior de la casa, en su forma ideal, toma incluso la forma del coro cíclico del ditirambo: «Todas esas clases de utensilios forman un coro y el espacio que rodean es

hermoso cuando está bien despejado. Del mismo modo, un coro cíclico no solo ofrece un bello espectáculo en sí mismo, sino que su centro aparece igualmente hermoso y despejado»[11]. Así pues, el coro constituye un modelo arquitectónico ideal para organizar los diferentes componentes del oikos.

Pero no nos equivoquemos: la casa coral que Isómaco aplaude no tiene nada de comunidad igualitaria. Consiste, por el contrario, en dos semicoros, situados bajo la autoridad de los dos corifeos —la esposa virtuosa, calificada como «Reina de las abejas», y el padre de familia —, cuyas respectivas esferas están claramente delimitadas[12]. El propósito de Isómaco instaura en efecto una separación espacial y funcional entre masculino y femenino, público y privado[13]: «Así como los trabajos de la casa y los del exterior requieren a la vez esfuerzo y cuidado, la divinidad, me parece, ha adaptado desde el origen la naturaleza de la mujer a los trabajos y cuidados del interior, y la del hombre, a los del exterior»[14]. Si bien la mujer de Isómaco ve que se le reconoce un lugar eminente en el hogar, no deja de estar subordinada a su esposo, algo que su ausencia de nombre reconoce significativamente, haciendo de ella una representante de la «raza de las mujeres» (genos gunaikon). Sobre todo, el buen corifeo debe demostrar una capacidad de mando susceptible de hacer respetar las jerarquías internas que distinguen a intendentes, criados y esclavos. El modelo propuesto por Isómaco es, por tanto, una «construcción teórica con el fin de poner en orden la ciudad»[15]. El paradigma coral proporciona un modelo de autoridad tan pertinente para gestionar un oikos como para dirigir una ciudad, y en ello el saber hacer doméstico del buen corifeo se revela como plenamente político.

Una herencia reñida

Un alegato de Iseo nos permite precisamente observar a un coro familiar atrapado en la tormenta de la guerra civil ateniense. En su seno, la heroína de este capítulo, Hégeso, vivió la mayor parte de su existencia. Antes de reconstituir la existencia de esta esposa y madre de ciudadano, conocida principalmente gracias a una inscripción funeraria, conviene interesarse por la riña familiar que movilizó a los tribunales atenienses en 399.

Sus orígenes, pasablemente confusos, se remontan al año 411[16]. Un rico ateniense llamado Diceógenes (en adelante Diceógenes II) había

hallado la muerte en la batalla de Cnido. Sin hijo ni hermano para heredar, había adoptado en testamento a uno de sus primos. Todo muy banal a primera vista: el procedimiento de adopción, mediante el cual un hombre maduro convertía a un joven adulto de su parentela extensa en su sucesor y heredero, es decir, equivalente en derecho a su hijo biológico legítimo (gnêsios), era algo corriente en la Atenas clásica. El adoptante garantizaba de este modo la transmisión de su patrimonio dentro de su propia parentela y, sobre todo, se aseguraba de que los ritos funerarios en su memoria fueran regularmente cumplidos[17].

Pero estudiemos el caso más de cerca. Carente de hijos, Diceógenes (II) había elegido como sucesor al hijo natural de su tío político rico, Próxeno de Afidna, que heredó su propio nombre gracias a esta adopción (Diceógenes III). Ahora bien, Diceógenes (II) tenía cuatro hermanas, de modo que muchos de sus sobrinos, en ausencia de un heredero natural, habrían podido reclamar una parte de su considerable fortuna, sin duda algo inferior a diez talentos[18]. Pero, a juzgar por el alegato de Iseo, el testamento preveía que solo una tercera parte de la herencia correspondería al adoptado, siendo repartido el resto entre los sobrinos de Diceógenes (II). Esta convención parece haber sido respetada durante la primera parte de la década de 410-400. Sin embargo, seguramente en 403, Diceógenes (III) habría renegado de su compromiso acaparando la totalidad de la herencia de Diceógenes (II), por lo que en 402 fue atacado por uno de los sobrinos de Diceógenes (II), Menexeno. El proceso, que consistió en una epidikasia —una impugnación de herencia[19]—, dio la razón a Diceógenes (III), que pudo apoderarse definitivamente de la casa paterna, demolerla y hacer en su lugar un jardín anexo a su propia casa. El juicio concedía la victoria incontestable del hijo adoptivo, primo por rama materna del difunto, en perjuicio de su parentela colateral, por vía femenina. Ahora bien, para nuestro litigante, este acto de expoliación está íntimamente ligado a la situación de stasis que sufría la ciudad: «Durante todo el tiempo en que la justicia se ejerció regularmente, nadie creyó oportuno cuestionar la equidad de la convención adoptada; solo cuando la ciudad sufrió reveses y conoció la stasis, Diceógenes, aconsejado por Melas el Egipcio, bajo cuya influencia se encontraba enteramente, nos reclamó la totalidad de la herencia, afirmando que nuestro tío, al adoptarlo, lo había instituido heredero universal»[20]. «Cuando la ciudad sufrió reveses y conoció la stasis»: la expresión merece ser precisada. La situación hace entender que Diceógenes (III) aprovechó el restablecimiento de la democracia para atribuirse la totalidad de los bienes de su padre adoptivo. Ya que el delito se había cometido durante la guerra civil, es

lógico que el litigante no se privase de evocar la adhesión de su adversario al régimen de los Treinta.

Pero ¿cómo entender que una riña relativa a un oscuro asunto de herencia pudiera hallar su desenlace al terminar la guerra civil? De pocas palabras, nuestro litigante se conforma con imputar la victoria de su adversario a los falsos testimonios a los cuales había recurrido, así como a la intervención de un extranjero: «Los responsables no eran los jueces, sino Melas el Egipcio y sus amigos, que veían en las desgracias de la ciudad una ocasión para apoderarse de los bienes ajenos y apoyarse mutuamente mediante falsos testimonios»[21]. Pero tampoco debemos creer a pies juntillas lo que afirma el cliente de Iseo, y la invocación de falsos testimonios bajo la influencia de un extranjero no parece ser más que una maniobra dilatoria.

En realidad, el asunto era difícil de zanjar en el plano legal. Por más que figurasen en el mismo documento, todo transcurre como si Diceógenes (II) hubiera llevado a cabo en 411 dos actos jurídicos diferenciados, de los que fueron testigos las dos ramas familiares, encarnadas por los cuñados del difunto y el propio Próxeno: mediante el primero, la adopción, había nombrado un sucesor, designado como hijo suyo, y le había confiado la transmisión de los derechos sobre su oikos; mediante el segundo, el testamento, limitaba de forma excepcional el alcance de la herencia disponiendo que solo recibiría una tercio de sus propiedades[22]. Así pues, el sucesor no era un heredero universal que disfrutase de la totalidad del oikos y sus bienes. Un caso semejante constituía una restricción fundamental y excepcional a ojos de la ley de Solón sobre los testamentos, la cual hacía del hijo adoptado heredero universal del conjunto de los bienes del oikos[23]. Diceógenes (III) sin duda se había referido a esta ley para su defensa, en 399, considerando que el estatus de adoptado lo convertía en heredero universal e indiscutible, aun en perjuicio de los derechohabientes en línea colateral. Hay que admitir que, al dar la razón a Diceógenes (III), los jueces atenienses habían defendido a fin de cuentas una interpretación restrictiva de la ley de Solón, según la cual no se podía disociar en un acto de adopción testamentaria la transmisión de los bienes del reconocimiento de la filiación[24].

¿Un proceso político?

Esta interpretación tiene sus encantos, pero sin duda presta al tribunal

ateniense un rigorismo que no es nada propio de él; sobre todo, no es capaz de explicar por sí misma la victoria de Diceógenes (III). El desenlace del proceso de 402 contenía en efecto un subtexto político, zanjando un enfrentamiento que afectaba al conjunto de la parentela de Diceógenes (II), algo que el litigante prefiere pasar por alto. Varios personajes del primer plano se agitaban entre bastidores en nuestro drama burgués. Diceógenes (III) tenía como padre natural a Próxeno de Afidna. Helenótamo en 410/409[25], el hombre había ejercido importantes magistraturas en la Atenas de finales del siglo V. Era sobre todo un miembro eminente del genos de los Gefireos y descendiente directo de Harmodio, uno de los dos célebres Tiranicidas que supuestamente habían liberado Atenas del yugo de los Pisistrátidas en 514. Pero la memoria de los Tiranicidas había tomado un nuevo relieve tras el restablecimiento de la democracia: en esa fecha se acreditaron por primera vez actividades rituales en torno a la estatua de ambos hombres, por una parte, y se integró un himno en la gran fiesta de las Panateneas, en el cual se cantaba a los dos «liberadores» y eran honrados «en igualdad con los dioses y los héroes»[26], por otra parte. De hecho, es posible que esos cantos hubieran ensalzado al mismo tiempo a los Tiranicidas y a los compañeros de Fileo de Trasíbulo[27]. ¿Cómo imaginar entonces que, en el transcurso del proceso de 402, la memoria de esta ilustre familia no haya jugado en favor del hijo natural de Próxeno? Unos años más tarde, el hermano natural de Diceógenes (III), Harmodio, impugnó la propuesta de levantamiento de una estatua en honor del estratega Ifícrates, llamando la atención sobre la eugeneia de su prestigioso linaje y la constancia de su compromiso al servicio de la democracia[28]. Resulta muy tentador, por tanto, ver en la familia de Próxeno las figuras de un partido democrático en posición de fuerza en la ciudad en 402.

Nuestro litigante, Menexeno, era por su parte el sobrino de Cefisofonte, el cuñado de Diceógenes (II), con una de cuyas hermanas se había casado. Cercano a Rinón, Cefisofonte, como hemos visto, es un personaje político de primer plano de la Atenas de la guerra civil, ya que, en particular, fue el embajador de la oligarquía en Esparta en el verano de 403[29]. El hombre formaba parte claramente del bando de los Tres Mil, y su posición en la ciudad, una vez restaurada la democracia, seguía siendo frágil y cuestionada. Era sobre todo uno de los hijos de Poliarato de Colargos, que había sido secretario del Consejo durante el año decisivo de 405/404 y que tal vez desempeñase una función importante en las negociaciones de la rendición ateniense. Por último, hay que reconocer en el propio cuñado del litigante a un tal Erixímaco, conocido por un discurso

fragmentario de Lisias, en el cual era acusado de haber permanecido en la ciudad durante la oligarquía[30]. Así pues, la interpretación del proceso de 402 parece prestarse a una lectura política, pues la decisión de los jueces consagra la victoria de un hombre, Diceógenes (III), cuya familia natural había hecho gala de un compromiso sin falla del lado de los demócratas, y la derrota de una familia asimilada al bando de los Tres Mil.

La ciudad de los muertos: la familia recompuesta

Por seductora que sea, esta lectura tiene también su parte de fragilidad. Al abordar la política ateniense en forma de un enfrentamiento entre linajes de posiciones claramente incompatibles, tiende a identificar solidaridades familiares y afiliaciones ideológicas con demasiada rapidez. El caso de Diceógenes gana al ser observado bajo una luz distinta. Constatemos, en efecto, que el resultado del proceso consagraba la derrota del parentesco colateral del difunto en beneficio de la línea de descendencia directa por vía adoptiva. El parentesco jurídico de derechos y deberes, la anchisteia, codificado en función del derecho de sucesión, reconocía la primacía del hijo adoptado sobre el conjunto de parientes por vía colateral. Desde este punto de vista, la decisión de los jueces atenienses se esclarece a la luz de las inflexiones que caracterizan el discurso cívico ateniense en el paso del siglo V al IV, y respecto a las cuales algunos han evocado una verdadera «política del oikos» promovida por la ciudad, donde el oikos ofrece incluso un esquema ideológico para pensar una forma ideal de lo común y, por extensión, la ciudad misma[31].

Desde 403, el restablecimiento de la democracia fue acompañado por la reactivación de la ley de Pericles, votada por primera vez en 451, pero cuya aplicación había sido suspendida de facto durante los años de guerra[32]. Al establecer que solo serían ciudadanos los hijos de padre y madre ciudadanos, la ley concedía un lugar inédito a la esposa ateniense en la transmisión de ese estatus. La fratría uterina, y más ampliamente lo que llamaríamos la familia nuclear, tomaba una nueva consistencia, en detrimento de formas de solidaridad más laxas basadas en la pertenencia a un linaje masculino común.

La evolución de las prácticas funerarias es sin duda el mejor observatorio para calibrar el nuevo lugar simbólico otorgado al oikos, que en adelante concentraría el sentimiento de pertenencia familiar.

En efecto, a finales del siglo V el modelo del peribolo familiar (estrecho), aparecido en Ática en la década de 430, se generaliza[33]. Más allá de su diversidad morfológica, cientos de estelas alzadas a lo largo de las calles principales del cementerio Cerámico ponen en escena, en torno a un repertorio restringido de gestos y posturas, una representación idealizada del oikos. Estos relieves, que honran la memoria de uno o varios individuos de un mismo linaje, exaltan un ideal de armonía y concordia y la filiación por la cual un mismo coro familiar une, a lo largo de varias generaciones, a los vivos con los muertos. Como escribe Geneviève Hoffmann, «para compensar la pena de la muerte, el monumento funerario enuncia una esperanza: que la solidaridad de las generaciones en el tiempo se consuela con una alianza expresada en un lugar preciso y eternizada por la piedra»[34]. La novedad de finales del siglo V es la «publicitación» del oikos, que se ofrece en espectáculo en el seno del espacio público tratando de captar la atención de los transeúntes[35]. La familia se proyecta, idealizada, y se presenta a la vista de todos, en la forma de un oikos funerario en el seno del cual todos sus miembros cohabitan, más allá del trance de la muerte. Daniela Marchiandi ha demostrado así que la disposición de los marcadores funerarios dentro de un recinto familiar reproducía muy a menudo las jerarquías internas de la estructura familiar, con la pareja fundadora en centro del recinto, cuando las parejas formadas por sus hijos se disponían en torno[36]. La familia reducida se presenta como un remanso armonioso, casi inmutable, contra los desgarros del mundo. ¿Llegaríamos a afirmar que el desarrollo de este arte funerario pretendía también dar una respuesta a los conflictos de la ciudad de finales del siglo V?

Hégeso, la mujer sentada

Veamos más de cerca la ciudad de los muertos tomando una de las calles que, desde la puerta Sagrada, cruzan el gran cementerio Cerámico. Gracias al azar, el viajero moderno puede ver sin esfuerzo un impresionante recinto funerario, dispuesto en una terraza a la manera de un pequeño santuario[37].

Varios monumentos funerarios siguen siendo visibles. A su derecha se alza un gran edículo coronado por un bloque esculpido (1,49 metros de altura, 0,92 metros de ancho) en el cual se vislumbran todavía leves rastros de pintura[38]. Enmarcada por dos columnas que soportan un frontón, según el modelo canónico del naiskos, está representada

una escena doméstica. Se ve, sentada en una cómoda butaca, a una mujer con un largo quitón cuidadosamente drapeado; su pie izquierdo adelantado, calzado con una bella sandalia, reposa en un pequeño taburete. Un velo cae sobre su hombro y algunas joyas adornan su cabellos. Menos engalanada, aunque también vestida con un largo quitón, la joven sirvienta que le hace frente le tiende un joyero (píxide) del que acaba de sacar un collar que lleva en la mano derecha[39]. La belleza de la estela no ha dejado de impresionar a arqueólogos e historiadores, hasta el punto en que algunos reconocen en ella el estilo del gran escultor Calímaco, al que se atribuyen las esculturas del friso del templo de Atenea Niké. El coste del levantamiento de la estela, así como la suntuosidad de los bienes representados (butaca y joyas), dan fe de la pertenencia de la difunta a la élite ateniense: nos encontramos ante el recinto de una poderosa familia de la Atenas clásica. Del mismo modo, no se puede dudar de la calidad de esposa de esa mujer, que no está representada en algún más allá, sino en la forma estereotipada que corresponde a su papel en el mundo profano. Su posición sentada indica sin ambigüedad su estatus de mujer casada, según la convención iconográfica en vigor tanto para las mortales como para las inmortales[40].

La mujer no nos es desconocida: hija de Próxeno de Afidna, es la hermana natural de Diceógenes (III). Una mujer sola, cuyo retrato está expuesto en un espacio público, sin que ninguna presencia masculina la acompañe: el hecho es tan poco frecuente que resulta tentador convertir a nuestra estela en un documento excepcional que atestigua un reconocimiento particular no de la mujer, sino de una mujer individualizada. Porque el propio nombre de Hégeso solo se impone en el interior de un dispositivo escénico compuesto por otros monumentos funerarios y que se esfuerza por borrar la singularidad de su presencia conformándola al papel de la esposa modelo.

El peribolo familiar puede leerse a la manera de una orchestra, en el centro de la cual un coro toma la palabra, otorgando su auténtico significado al memorial de Hégeso. En el mismo recinto funerario se alzaban, en efecto, otras dos estelas. En la primera, de tres metros de altura y coronada por una bella palmeta, cinco nombres habían sido grabados, en el orden siguiente:

Sosicles (hijo) de Eutidemo de Eitea, Coroibo (hijo) de Cleidémides de Mélite, Cleidémides (hijo) de Coroibo de Mélite, Coroibo (hijo) de Cleidémides de Mélite, Eutidemo (hijo) de Sosicles de Eitea.[41]

En la segunda, que tenía forma de lutróforo, estaba grabado el siguiente epigrama:

Venerable Sofrosine, hija de Aidos el de gran sabiduría, el que te rindió tan grandes honores (pleista se timêsas), así como a la Areté, que da el éxito en la guerra, Cleidemo de Mélite, hijo de Cleidémides, reposa aquí, antaño fuente de orgullo para su padre, ahora de tristeza para su madre.[42]

El epigrama honra el recuerdo de un ateniense muerto en la guerra. Si bien recuerda los valores hoplíticos de los cuales este último había sabido hacer gala (la sofrosine, la areté), no dice nada del combate en el transcurso del cual había hallado la muerte.

Hay un nombre particularmente espléndido en esta larga lista de personajes, el de Coroibo de Mélite. Tal vez haya que reconocer aquí al célebre arquitecto de Pericles, que concibió el Telesterion en el santuario de Eleusis, que halló la muerte a principios de la guerra del Peloponeso[43]. Establecer el vínculo que une a todos estos hombres resulta, en cambio, arriesgado. Según la regla que dicta que dentro de una misma familia los nombres se repitan con un intervalo de dos generaciones, se vislumbra que, en la primera estela, estaban grabados nombres pertenecientes a dos linajes masculinos diferenciados: por una parte, el de Coroibo del demo de Mélite, que comprendía al menos a su hijo Cleidémides y a su nieto Coroibo, a quienes hay que añadir a Cleidemo, hijo de Cleidémides, honrado en el monumento adyacente[44]; por otra parte, el de Sosicles del demo de Eitea, cuyo hijo Eutidemo fue honrado en el mismo recinto[45]. El vínculo entre estos dos linajes masculinos, cuya historia se enraíza en dos demos diferentes del Ática, es imposible de establecer. Parece difícil imaginar que, como un cuco que se instala en el hábitat de otra ave, miembros de la familia de Eitea hayan querido honrar la memoria de sus difuntos a continuación de la de los hombres de Mélite sin que tuvieran ningún lazo de parentesco. Se vislumbran alianzas familiares en segundo plano, sin que por ello se mencione nunca a sus principales artífices: las madres y las esposas. Al mismo tiempo que celebra la unión de dos oikos, este dispositivo silencia al componente femenino que lo ha hecho posible.

¿Cómo interpretar entonces este cara a cara entre una mujer, designada simplemente por su nombre y su patronímico, y el conjunto de ese linaje masculino que se extiende a lo largo de cinco generaciones? Observemos en primer lugar que Hégeso no fue inhumada con su padre, pues la tumba de Próxeno de Afidna se encontraba evidentemente lejos del Cerámico[46]. Por tanto, encontró su último refugio en el períbolo de su esposo. Sin embargo, determinar el nombre de su esposo y tutor (kurios) entre los que están grabados en la estela es difícil; ninguna certeza se impone, aunque el hijo del gran arquitecto, Cleidémides, parece el mejor candidato[47].

Pero la ausencia de todo vínculo entre Hégeso, la esposa, y su kurios es en sí misma significativa. Y es que importaba menos recordar a una pareja que celebrar la alianza que había sido concluida entre los dos oikos de Próxeno y de Coroibo y que sellaba la transferencia de Hégeso de una casa a la otra. Recordémoslo: el matrimonio en la Atenas de la época clásica procedía de un doble acto, el engguê y el ekdosis. Mientras que el ekdosis consistía en la transferencia de la autoridad del padre de la joven a su futuro esposo, generalmente en presencia de los miembros del círculo social de la familia, el engguê, que era el paso previo indispensable, tenía la forma de un acuerdo mediante el cual el padre y el futuro esposo acordaban el importe de la dote. Sin duda, hay que entender en ese sentido el lugar que ocupan las joyas en la estela; su presencia recordaba indirectamente la dote de Hégeso, sobre la cual ambas partes se habían puesto de acuerdo y cuya transferencia sellaba la alianza[48].

El dispositivo escénico celebraba además, según estereotipos iconográficos reglados, un reparto de género, confiriendo funciones distintas al masculino y al femenino dentro del oikos. A primera vista, lo que aquí se representa es la unión de dos semicoros masculino y femenino que componen el oikos, según la construcción ideológica formada por Isómaco. La simetría distaba mucho, no obstante, de ser perfecta: si el conjunto de los hombres son mencionados por su nombre, Hégeso, situada a su lado, parece ocupar una posición distinta. Desde luego, su recuerdo está individualizado, pero no se halla integrado en ninguna comunidad de mujeres en el seno del oikos. La razón es muy sencilla: la propia figura de Hégeso garantiza una función metonímica[49]. Al igual que, en el Económico de Jenofonte, la mujer sin nombre de Isómaco sirve de arquetipo de la esposa modelo, Hégeso desempeña aquí el papel de representante —o de corifeo— de todas las esposas del oikos a lo largo de varias generaciones, cuya memoria podemos suponer que también se honraba en el recinto; es, en este sentido, una figura impersonal que encarna al operador femenino indispensable para la reproducción del

oikos de generación en generación[50].

Este reparto permite además oponer de forma simbólica la interioridad y la inmutabilidad, por una parte, a lo exterior y al movimiento, por otra. La esposa difunta está representada en una escena doméstica; la silla de alto respaldo en la que está sentada es un mueble de interior y las joyas simbolizan mejor que cualquier otra cosa el kosmos propio del universo femenino. Ordenando el espacio en torno a ella, Hégeso reina aquí a la manera de Hestia, la divinidad del hogar, «garantía de persistencia, de inmutabilidad, de permanencia»[51], a la que Zeus, en contrapartida por la ausencia de boda, ofreció un lugar central en el oikos [52].

*

La coralidad familiar ensalzada por Isómaco nos ha llevado hacia dos hijos de una de las familias más ilustres de la Atenas del siglo V, la de Próxeno de Afidna. Hégeso y Diceógenes (III) están a su manera dentro de lógicas simétricas, que los llevan a salir del oikos paterno: mientras Diceógenes (III) hereda el oikos de su primo, cuyo nombre adopta a raíz de su adopción, su hermana natural deja el oikos paterno para unirse al de su esposo. Su recorrido revela de forma ejemplar los juegos de alianza y de circulación de bienes y riquezas, organizados por la adopción y el matrimonio, dentro de la élite social ateniense.

El destino de los dos hijos de Próxeno de Afidna muestra sobre todo, en las modalidades de la unión y la alianza por una parte, del conflicto y el desgarro por otra, dos rostros contradictorios de un mismo grupo familiar atrapado en los acontecimientos de 403. Estos dos aspectos deben abordarse conjuntamente. Lejos de constituir una zona de repliegue e intimidad, la familia no cesa de verse afectada por el conflicto político. El memorial de Hégeso pone no obstante en escena la armonía de la esfera familiar, el juego reglado del intercambio del que procede el matrimonio, así como la división regulada de los géneros en su seno, en forma de dos semicoros compaginados. Al ensalzar la persistencia y la permanencia de los linajes, esta puesta en escena enmascara, o conjura, la turbulencia política, proyectando la existencia del oikos en una temporalidad inmutable: la de su reproducción cíclica de una generación a otra.

En última instancia, la historia de la familia revela el peso de la guerra en la vida de las familias atenienses del siglo V. Diceógenes (II) halla la muerte en la batalla de Cnido, en 411, poco después de haber concluido la adopción del hijo natural de Próxeno de Afidna, al igual que Cleidemo, el hijo de Cleidémides, joven por aquel entonces, cae en una guerra exterior en las primeras décadas del siglo IV. El epigrama grabado en su honor es, de hecho, llamativamente discreto sobre la naturaleza de los combates en los cuales pereció: no sabremos jamás ni la fecha ni el lugar donde Cleidemo dio la espléndida muestra de su valor. La exaltación de esta gloriosa muerte en el campo de batalla permite silenciar el recuerdo de la guerra interior.

CAPÍTULO 8

Geris y el mundo del Ágora mercantil

Esta escena no tuvo a su Tucídides, y pocos historiadores antiguos la incluyeron entre los grandes enfrentamientos políticos de la Atenas del

siglo V. Aristóteles y Jenofonte solo la mencionan dentro de más vastos desarrollos, casi a regañadientes, como si un malestar tenaz persistiera con su simple evocación. Resumámosla de nuevo: después de su victoria, Trasíbulo habría propuesto un decreto para conceder la ciudadanía a «todos los hombres que habían vuelto con él del Pireo, de algunos de los cuales se sabía que eran esclavos»[1]. Actuando como «un buen ciudadano», como escribe Aristóteles, Arquino habría lanzado en su contra una acusación por ilegalidad y habría ganado.

Sin embargo, el laconismo de las fuentes antiguas no impidió a una parte de los autores modernos convertirlo en un episodio fundamental de la historia de la esclavitud ateniense, hasta el punto de ver en Trasíbulo a uno de los precursores del abolicionismo moderno. El hombre que devolvió su libertad a los ciudadanos atenienses poniendo fin al régimen de los Treinta había sido también el defensor de la libertad de todos los hombres. Así pues, Trasíbulo se convertía en el nombre bajo cuyos auspicios la herencia humanista de la Atenas clásica y el movimiento abolicionista podían encontrarse, acreditando incluso, para algunos, la existencia de un vínculo secreto que uniría en sus orígenes los principios democráticos y la abolición del orden esclavista.

A este deseo, o a esta fantasía, hay que oponer un firme desmentido. La proposición de Trasíbulo solo pretendía conceder la ciudadanía a los esclavos que se habían unido a su combate, y no liberar al conjunto de los no libres. Sobre todo, nada permite afirmar que, en la Atenas democrática, los esclavos-mercancía fueran mejor tratados que en ninguna otra parte precisamente por la existencia de las instituciones democráticas. Muy al contrario, Atenas ofrece el primer ejemplo de la historia de una sociedad auténticamente esclavista; añadamos incluso que la experiencia de la libertad política con la que asociamos el nombre de democracia es indisociable de ella[2].

Pero escuchemos de nuevo la arenga que pronuncia Terámenes ante sus jueces cuando su ejecución es inminente: «Por mi parte, Critias, nunca he dejado de luchar contra quienes consideran que no puede haber buena democracia hasta que los esclavos y quienes venderían, por miseria, su patria por un dracma participen en el poder»[3]. La frase es sorprendente, y si bien en ella escuchamos la violencia de las polémicas políticas que cruzaron la ciudad en las dos últimas décadas del siglo V, parece a primera vista desmentir el vínculo íntimo que une al régimen democrático con la estructura esclavista. ¿Llegó a existir en la Atenas clásica ese discurso que da su lugar a los «sin partes»? ¿No será acaso una mera exageración retórica con la que Terámenes imputa a sus antiguos adversarios una impensable

transgresión? El dilema es difícil de zanjar. La afirmación de Terámenes invita al menos a englobar en el mismo gesto dos proposiciones a primera vista contradictorias, pero cuyo encuentro condensa la especificidad de la aventura ateniense: por una parte, la esclavitud fue la condición indispensable para la emergencia de una democracia directa; por otra, el término dêmokratia contenía en sí mismo, virtualmente, el principio de una igualdad de condiciones que podía conducir hasta esa hipótesis inverosímil, la de la concesión de derechos políticos a los esclavos.

Nombres de esclavo

La afirmación de Terámenes interviene en un momento singular de la historia de la institución esclavista ateniense, sometida a un duro trance por las últimas décadas de la guerra del Peloponeso (431-404 a. C.). Muchos esclavos habían aprovechado las repetidas invasiones del Ática por las tropas espartanas para huir, contribuyendo a desorganizar su aparato productivo. Por ejemplo, en 413, más de veinte mil esclavos huyeron a raíz de la ocupación por los espartanos de la fortaleza de Decelia[4]. Frente a la adversidad, los atenienses tuvieron que integrar además contingentes de esclavos en su ejército, disociando de facto del estatus de ciudadano el privilegio por excelencia, que era el de llevar un arma y el hecho de combatir por la ciudad.

Durante esos mismos años, el hecho esclavista adquiere una visibilidad excepcional en el plano documental. Muchos documentos epigráficos dan a conocer el nombre de cientos de esclavos atenienses, liberándolos fugazmente del anonimato en el cual los mantienen tradicionalmente las fuentes literarias. Las estelas de los Hermocópidas, grabadas en 414, registran los bienes confiscados por la ciudad a expensas de los hombres condenados por los tribunales cívicos por haber mutilado las estatuas de Hermes. Entre esas propiedades se encontraban cuarenta y cinco esclavos cuyos nombres mencionan las estelas: si bien algunos de ellos son muy convencionales, como Pistos (el hombre fiel), la mayoría son llamados por su origen étnico (como el nombre de Tretta para designar a una sirvienta tracia)[5]. Las cuentas de las obras del templo del Erecteón, en la Acrópolis, compiladas en 407-406, registran además el nombre de varias decenas de esclavos mencionados con el de su amo y que trabajan junto a hombres libres, ciudadanos o metecos para la ciudad.

Por último, una larga inscripción de la última década del siglo V censa a los hombres embarcados en ocho trirremes atenienses durante una de las últimas batallas de la guerra del Peloponeso. En la categoría de «sirvientes» (therapontes), se censan los nombres de cuarenta y seis esclavos, que representan entre un cuarto y la mitad del conjunto de los combatientes atenienses[6].

¿Qué uso puede hacer el historiador de estas listas? El asunto es más complejo de lo que aparenta. Si la sabia poética de la historia implica «nombrar a los sujetos y atribuirles estado, afectos, acontecimientos»[7], aquí encuentra sin la menor duda un punto límite debido al régimen onomástico propio de toda sociedad esclavista. Recordemos, en efecto, que el nombre de un esclavo no responde a las mismas reglas que el de un hombre libre[8]. Nada es más elocuente a este respecto que las actas de manumisión mediante las cuales un amo liberaba a uno de sus esclavos consagrándolo a una divinidad. En el santuario de Apolo en Delfos, en el siglo II a. C., según un formulario ampliamente acreditado, «Calícrates, hijo de Calino, y Praxo, hija de Cleómenes, ambos de Erineo, consagraron a Apolo Pitio un cuerpo de sexo masculino que lleva por nombre Antíoco (sôma andreion hô onoma Antiochos), para su libertad, tras haber recaudado de él el rescate percibido por el enemigo»[9]. Al disociar la mención del cuerpo, del sexo y del nombre, la fórmula consagra la muerte social que caracteriza al estatus de esclavo. El nombre dado a un cuerpomercancía no es más que un puro artefacto y no el soporte de una identidad civil o legal. A la libre disposición de su amo, el nombre del esclavo puede, de hecho, ser modificado sin que su identidad se vea afectada: «Cuando cambiamos el nombre de los esclavos, el nuevo nombre no es menos correcto que el precedente», afirma Sócrates[10]. El régimen servil sustrae todo nombre a su propia verdad, es decir, a su inscripción en el orden de la filiación.

Puesto que no señala ninguna identidad positiva, la onomástica servil revela por sí misma las dificultades que encuentra el análisis de la institución de la esclavitud a través de los métodos ordinarios de la historia social. De hecho, aunque los historiadores hayan considerado en ocasiones a los esclavos como un sujeto colectivo, abordado como una clase o un orden, aunque hayan interrogado al imaginario cívico de la esclavitud griega, no se han aventurado a relatar la historia de un esclavo ateniense. Intentémoslo aquí, siguiendo el recorrido excepcional de uno de los combatientes del ejército de Trasíbulo…

Un verdulero ejemplar

El decreto votado por los atenienses en 401 censa el nombre de varios cientos de combatientes, distinguiendo dos categorías de individuos. A los hombres presentes junto a Trasíbulo en Fileo se les concede el estatus de ciudadano, sin que por ello estos últimos se integren en los demos y las fratrías. En cambio, a quienes se habían unido al combate más tardíamente, los atenienses solo otorgaban la isoteleia —la igualdad fiscal— y la engguêsis —es decir, el derecho de unirse con un miembro de la comunidad de los atenienses y tener una descendencia legítima—. Estos hombres, ochocientos cincuenta[11], son inscritos en las tribus atenienses, en cuyo seno gozan del privilegio de poder servir militarmente a la ciudad. En la decimotercera línea de la tercera columna de esta larga inscripción, se lee sin dificultad el nombre de un tal Geris. Tratemos de desanudar una madeja de hipótesis para identificar al personaje.

En el plano onomástico, resulta tentador considerar que Geris, antes de 403, era un esclavo. Bien es cierto que conocemos al personaje en 401, en el momento mismo en que adquiere el estatus de meteco «privilegiado» en Atenas, pero todo indica que había formado parte de los esclavos que combatieron junto a Trasíbulo. El nombre está en efecto acreditado en nueve ocasiones en la documentación ateniense de la última década del siglo V y el comienzo del siglo IV[12]; pues bien, en ocho de los nueve casos, se trata de esclavos: el nombre lleva manifiestamente una mácula servil. Como ha constatado Kostas Vlassopoulos, hay que admitir entonces que Geris conservó su nombre de esclavo al convertirse en meteco isótelo en 401, cosa totalmente excepcional: la persistencia del nombre pretendía sin duda conmemorar su compromiso con el bando demócrata en 403.

Derivado de gêruô —«hacer oír una voz, celebrar»—, el nombre Geris, sin embargo, es paradójico para un esclavo, pues designa simbólicamente como detentor de una «voz» a quien, en el plano legal, está privado de ella. Tal vez resulte de la helenización de un nombre de origen tracio: en torno a la raíz Ger-, los griegos habrían construido un nombre de sonoridad griega, pero cuyo origen extranjero seguía siendo perfectamente audible[13]. Esta seductora hipótesis haría entonces de Geris uno de los numerosos esclavos atenienses originarios de Tracia, región convertida, junto con Escitia, en la principal proveedora de esclavos en el mundo griego de la época clásica.

Hecho excepcional, el decreto menciona la profesión de cada uno de los individuos a quienes los atenienses decidieron honrar. Junto al

nombre de Geris, fue grabada la palabra lachanopô(lês), comerciante de verduras. Nuestro hombre era pues un verdulero, vendedor de higos, de coles o de nabos en los mercados atenienses, y podemos imaginarlo acudiendo todas las mañanas al Ágora, ocupando un lugar en el sector, claramente delimitado, donde se vendían las frutas y las verduras. En el centro de uno de los círculos (kukloi) en los cuales se desarrollaban las ventas, lo imaginamos, bajo la mirada vigilante de los agoranomos, arengando a los transeúntes. Su actividad debía de imponerle frecuentes idas y venidas al campo ático, no solo para aprovisionarse, sino también para vender sus productos en mercados locales dispersos por el conjunto de los demos del Ática. Si bien Geris era un esclavo verdulero antes de convertirse en meteco isótelo en 403, hay que suponer que su actividad le otorgaba cierta independencia de su amo, por lo que podría representar una categoría de esclavos específica muy conocida en Atenas, la de los esclavos colocados, puestos por su amo al frente de una tienda o un taller, a cambio de lo cual les pagaban unos ingresos regulares a la par que disfrutaban de cierta autonomía en la gestión del establecimiento. Una vez convertido en meteco, Geris tuvo en todo caso que pagar un impuesto específico, creado en 403, que gravaba a los comerciantes extranjeros en el Ágora[14].

El decreto de Trasíbulo esclarece de este modo fugazmente, a la manera de una fotografía instantánea, la situación del antiguo esclavo Geris en 401, en el momento en que este último adquiere el estatuto de meteco. Ahora bien, dos inscripciones nos permiten reconstituir el recorrido de nuestro personaje antes y después de esa fecha crucial.

Si morir es algo bello…

Tal vez Geris estuviera implicado en las últimas batallas de la guerra del Peloponeso. El nombre Geris aparece, en efecto, en cinco ocasiones en la lista de los esclavos combatientes presentes en los ocho trirremes atenienses en los últimos años de la guerra del Peloponeso[15]. El hombre que combatía en la colina de Muniquia junto a Trasíbulo en 403 tal vez no careciese de experiencia militar.

Pero Geris es conocido sobre todo por un espléndido epitafio que fue grabado en el siglo IV sobre una estela situada dentro del recinto funerario familiar. Geris, Nico, su esposa, y su hijo Teófilo recuerdan en ella su estatus de isótelos: se trata por tanto de nuestro héroe, a

quien se concedió ese privilegio a raíz de su participación en los combates de Muniquia[16]. El epitafio pone en escena dos voces, la de Geris y la de su esposa Nico:

Geris, isótelo. Nico, esposa de Geris. Teófilo, isótelo. Si morir es algo bello, es el destino que me ha reservado la Fortuna. Yo, a quien los dioses no dejaron sin recompensa (agerastos) cuando veía la luz, me entregué sin restricción a todos los hombres (pasin anthrôpoisi). La tierra me acogió como a un hombre respetuoso para con las divinidades ctónicas[17]. La naturaleza me hizo esposa de este hombre e, igual que él en todas las cosas, alcancé la vejez y la sabiduría gracias a mi piedad[18].

La inscripción, que data de los años 340-317, fue grabada a la muerte de Teófilo. El hijo recordaba el privilegio de isotelia antaño otorgado a su padre, ensalzando tal vez la gloriosa acción que había sido su origen. La marca de honor (geras) concedida a Geris en el pasado es sin duda la isoteleia conferida por la ciudad en 401. Puesto que su hijo Teófilo se designa a sí mismo como meteco isótelo, hay que imaginar que Geris no aprovechó el privilegio de la engguêsis, en virtud del cual habría podido casarse con una ateniense y dar nacimiento a un ciudadano. Su esposa Nico no sería entonces ateniense, y tal vez su unión fuera anterior a los acontecimientos de 403[19].

Los filólogos concuerdan en hacer de los primeros versos del epigrama una paráfrasis del epigrama atribuido a Simónides: «Si una muerte gloriosa es la más bella recompensa del valor, la Fortuna nos la ha concedido a nosotros. Pues por haber querido dar la libertad a Grecia yacemos aquí, gozando de una gloria que no envejece»[20]. Ahora bien, el epigrama atribuido a Simónides, que habría sido grabado en la tumba de los atenienses muertos en Platea (479) o en Queronea (338)[21], ensalza la acción militar de los atenienses al servicio de su patria y de la libertad de los griegos. Teófilo recupera así implícitamente el discurso de la ideología cívica en provecho de su propio linaje, como si la participación de su padre en la liberación de Atenas en 403 hiciera eco al combate de los ciudadanos atenienses en los momentos más heroicos de su historia. El epitafio parece así identificar la gloria militar de Geris con la de los héroes de la historia ateniense que habían dado su vida por la patria[22]. Con la simple mención de los tres nombres de Geris, Nico y Teófilo, celebra además la integración ejemplar, en la ciudad ateniense, de la familia de un

antiguo esclavo convertido en meteco isótelo. Si admitimos que Geris, una vez manumitido, conservó su nombre de esclavo, hay que observar paralelamente que había dado a su hijo Teófilo un nombre ateniense muy banal.

Pero la asimilación a los héroes de la historia ateniense merece también ser relacionada con un dispositivo retórico complejo implicado por la propia escritura epigramática, que se basa en la convergencia de varias identidades. Jesper Svenbro insistió en el extraño dispositivo propio del género epigramático, entre oralidad y escritura, por el cual un lector del epitafio se convierte en el «instrumento vocal de una escritura que no podría prescindir de él». Escrito en primera persona, el epitafio está destinado a ser leído públicamente. El lector, «cediendo su propia voz al escrito»[23], es invitado a proyectarse en la figura del difunto, en cuyo portavoz se convierte. El epitafio dibuja una escena abierta en la cual convergen distintas identidades que exaltan el servicio a la ciudad. El combate glorioso de Geris es situado bajo los auspicios del de los atenienses muertos en circunstancias heroicas en Platea y Queronea, y el lector-auditor de la inscripción, al encarnarlo aunque tan solo sea durante su lectura, se convierte en instrumento de su renombre y su memoria.

Ahora bien, este singular dispositivo encuentra pleno sentido con la lectura del texto del epitafio. Geris alardea de haberse entregado plenamente a todos los hombres (pasin anthrôpoisi), a saber: todos los seres humanos en su mayor generalidad, ya sean mujeres u hombres, ciudadanos, metecos o esclavos. El epitafio pretende ofrecer una lección ética dirigida a los transeúntes de toda condición, la de un hombre bueno y piadoso, cuya vida estuvo dedicada al servicio de la ciudad ateniense. En contexto funerario, pone en escena una suspensión de las distinciones estatutarias en el seno de una retórica patriótica integradora.

¿De qué hilo tirar para inscribir a nuestro héroe en la vida social ateniense? Reconstituir una sociabilidad en la que participarían los esclavos es evidentemente arriesgado, si queremos representarnos bien el acto de desocialización primitiva que da origen a la esclavitud y parece prohibirles el acceso al mundo común de los hombres libres. Aristóteles establece que un amo y su esclavo no podrían compartir el vínculo de amistad (philia) necesario para la existencia de toda comunidad: «Es como en las relaciones de un artesano con su herramienta, las del alma con el cuerpo y las del amo con el esclavo. Uno cuida de todo eso mientras lo usa, pero no puede haber amistad con los objetos inanimados, ni relación de justicia, y tampoco la hay con un caballo o un buey, con un esclavo, porque no hay nada común

con su usuario. El esclavo es en efecto una herramienta animada, y la herramienta, un esclavo sin alma»[24]. Las palabras de Aristóteles son reveladoras de una ideología esclavista que aborda la relación de un amo con su esclavo desde su dimensión instrumental. Si bien se basa en la violencia, el vínculo de mutua dependencia, asimétrico, involuntario, que une a un amo con su esclavo es evidentemente mucho más complejo y a menudo conlleva una dimensión afectiva. Más ampliamente, ninguna sociedad esclavista puede sobrevivir sin que se desarrollen en ella espacios en cuyo seno se mezclen libres y esclavos, y la Atenas clásica no es una excepción. Esclavo y después meteco isótelo, Geris estableció evidentemente toda clase de relaciones con los atenienses, libres y no libres. Varios coros se dibujan en los lugares en que este antiguo esclavo ejercía su actividad.

Hombres y mujeres del Ágora

El Ágora es el primero de ellos. Como muestran los alegatos del siglo IV, el vasto espacio del mercado y el conjunto de las tiendas que lo ocupaban constituían lugares de reunión regular para toda clase de grupos en Atenas. Los residentes del demo de Decelia, en el norte del Ática, tenían la costumbre de reunirse en torno a la tienda de un barbero, mientras que los plateos, recientemente integrados en la comunidad cívica, se encontraban una vez al mes en torno al mercado de los quesos frescos[25]. En este vasto espacio abierto, en el centro de la ciudad, se codeaban hombres de estatus muy diferentes; la lógica del intercambio mercantil neutralizaba las distinciones de estatus que estructuraban la vida política. Un documento entre otros revela magníficamente el carácter heteróclito y abigarrado del Ágora ateniense. Una tablilla de maldición del siglo IV, redactada por un comerciante, desea la desgracia a una multitud de individuos:

Ato al comerciante Calias que está en la vecindad y a su mujer Tretta y la tienda de Falacro, y la tienda de Antemión que está al lado, y a Filón el comerciante. Ato el alma, el trabajo, las manos y los pies de todos esos hombres y su comercio. Ato a Sosímenes, su hermano, y a Carpo, su esclavo, el vendedor de telas, y a Glicantis, a quien llaman Maltace, y a Agatón, el comerciante, que es esclavo de Sosímenes. Ato el alma, el trabajo, la vida, las manos, los pies de todos esos hombres. Ato a Kito, el vecino, el que fabrica cuerdas, y el trabajo de Kito y su

taller y su alma y su mente y la lengua de Kito. Ato a Mania la comerciante, la mujer junto a la fuente, y el alma de Aristandro de Eleusis y su trabajo y su mente. Alma, manos, lenguas, pies, mentes: de todos ellos, las ato… en presencia de Hermes, el que ata.

(Ato) a los esclavos de Aristandro.[26]

Es probable que una rivalidad comercial sea el origen de estas amenazas, pero eso no es lo esencial. La tablilla ofrece sobre todo una visión impactante de la esfera mercantil ateniense, en el seno de la cual se cruzan individuos de estatus muy diferentes. Un solo individuo es mencionado con el demótico, lo que acredita su ciudadanía (Aristandro de Eleusis); más allá de esta evidencia, determinar el estatus jurídico de estos individuos resulta muy difícil. Si bien algunos llevan nombres ampliamente extendidos entre los ciudadanos atenienses, como Calias o Filón, otros en cambio tienen nombre de esclavo, como Carpo o Tretta. El redactor de la tablilla no se preocupó por calificar al conjunto de sus adversarios por su estatus jurídico: dentro del mundo de los agoraioi —los artesanos y comerciantes del Ágora—, las distinciones jurídicas solo tenían una importancia marginal en relación con la actividad profesional de cada uno de sus miembros. Vemos incluso que un hombre con nombre típicamente servil, Sosímenes, es propietario, o al menos poseedor, de esclavos, lo que enturbia todavía más la escena. Se percibe además hasta qué punto las mujeres desempeñaban una función en la actividad económica del Ágora. Se ve igualmente que los esclavos están al frente de verdaderas tiendas y, bajo el control más o menos riguroso de su amo, parecen gozar de cierta autonomía. Carpo, el esclavo de Sosímenes, lleva una tienda, mientras que Kito, portador de un nombre de origen servil, es presentado como un fabricante de cuerdas. Nuestro verdulero Geris, esclavo y después meteco, se integra sin la menor dificultad en este paisaje y podemos imaginar de qué maneras encuentra su lugar en el núcleo de los agoraioi.

Pero sería un error restringir el espacio del Ágora a su dimensión mercantil e imaginar, por consiguiente, el mundo de los agoraioi separado de una vida política exclusivamente reservada a los ciudadanos. El Ágora mercantil era un espacio politizado dentro del cual circulaba la información política durante los debates especialmente crudos. En este sentido, constituía uno «de los lugares complementarios, paralelos incluso, de la participación política»[27], donde los no ciudadanos ocupaban plenamente su lugar. En Las avispas de Aristófanes, Bdelicleón da la palabra a una colega de Geris,

verdulera también, dando a entender que el destino político de la ciudad podía tramarse ante un puesto de verduras:

Si además pide un puerro para aderezar un poco sus sardinas, la verdulera, mirando de través: «¡Vaya! —dice—, ¿pides un puerro? ¿Aspiras a la tiranía? ¿O crees que la ciudad de Atenas tiene que proporcionarte los condimentos?».[28]

Poco importan aquí las razones por las cuales la compra de un puerro acaba constituyendo un signo de adhesión al bando oligárquico o de aspiración a la tiranía; fijémonos sobre todo en que el comportamiento de cada cual en el Ágora mercantil podía ser observado y comentado en términos políticos y que una mujer desempeña el papel de analista política. ¿Será en esa misma Ágora donde Geris forjó las convicciones democráticas que lo llevaron a unirse al ejército de Trasíbulo?

El coro tracio de Muniquia

La presencia de nuestro personaje está acreditada en otro lugar durante el año 403: el Pireo. Ahora bien, el Pireo, y muy particularmente en su interior la colina de Muniquia, constituía un lugar de fundamental importancia para la población tracia residente en Ática. Esta comunidad se deja ver en la fiesta anual en honor de la diosa Bendis, las Bendideas, vibrantemente descritas en las primeras líneas de La república de Platón[29]. La introducción del culto a esta divinidad tracia en Atenas se remonta a los primeros años de la guerra del Peloponeso. Cada año, dos procesiones diferenciadas, la de los tracios y la de los ciudadanos, acudían al santuario que se alzaba en la colina de Muniquia. La fiesta, que terminaba con la organización de una carrera de caballos y de antorchas (lampadedromía) seguida por una gran celebración nocturna (pannichis), era de una amplitud considerable e implicaba el sacrificio de varias decenas de animales[30].

La organización de la fiesta incumbía a la vez a la ciudad en su conjunto, representada por la sacerdotisa de la divinidad y sus magistrados (los hieropes), y a una organización cultural compuesta por hombres y mujeres tracios (los orgeones). Esta asociación fue sin duda responsable de la edificación del santuario de la diosa en la

colina de Muniquia[31]. Los orgeones y los magistrados de la ciudad mediatizaban el culto para la población ciudadana y para todos los tracios del Ática. Ahora bien, el santuario de Muniquia era la cabeza de una red del culto a Bendis cuyas ramificaciones se extendían por toda la costa sur del Ática: tanto en la isla de Salamina como en el Laurión, la diosa era honrada por distintas comunidades de origen tracio, algunas de ellas mayoritariamente compuestas por esclavos[32]. Por otra parte, esa red del culto a Bendis estaba estrechamente asociada a otra red cultural, artemisia, de la cual era, por así decirlo, el espejo tracio. Mientras que en Muniquia el Bendideion estaba al lado de un santuario de Artemisa, en Camatero, en la isla de Salamina los dos santuarios se encontraban frente a frente. Así pues, desde la procesión del Pireo, dividida en dos cortejos, ciudadano y tracio, hasta la dualidad de los santuarios de Artemisa y de Bendis en el Pireo y en Salamina, las celebraciones en honor de la diosa daban lugar a un complejo juego de ecos entre las identidades tracia y ateniense. En este sentido, las festividades contribuían a la integración de todos los tracios residentes en el Ática, ya fueran libres o esclavos.

Pausanias desvela una configuración sensiblemente similar cuando relata la introducción del culto a Heracles en Eritrea, en Asia Menor. La celebración de Heracles se encargaba allí a los miembros de una comunidad tracia, compuesta por hombres y mujeres libres y esclavos. Todo empieza en el momento del traslado de la estatua del dios desde Tiro, en Fenicia. Un hombre ciego de Eritrea, llamado Formión, tiene una visión en sueños donde todas las mujeres eritreas se cortan las trenzas para hacer un cable y con él tirar de la balsa para traer la estatua a la ciudad. Ahora bien, según Pausanias, las mujeres eritreas se habían negado a someterse al sueño. En cambio, precisa, «todas las mujeres tracias, tanto las esclavas como las que vivían allí siendo libres, se ofrecen a cortarse el cabello; y así es como la gente de Eritrea arrastró la balsa. Y a partir de entonces el acceso al Heracleion está exclusivamente reservado a las mujeres tracias; en cuanto al cable de cabellos trenzados, las gentes del país aún lo conservan en mi época»[33]. El Periegeta describe así una comunidad tracia encargada en Eritrea de un culto cívico y que reúne a mujeres libres y esclavas. De esta manera conviene representarse a los orgeones tracios de Bendis, en cuyo seno la distinción de estatus entre libres y esclavos no debía de tener la menor importancia.

Por otra parte, varios elementos permiten sospechar la presencia de numerosos tracios dentro del ejército de Trasíbulo en el Pireo. Si bien la identidad de Geris no puede ser demostrada definitivamente, uno de sus hermanos de armas se llamaba Bendífanes, un nombre compuesto a partir del nombre de la propia diosa Bendis[34]. Lo que es

más, entre la veintena de nombres que conseguimos leer en el decreto de Trasíbulo, varios —Blepon, Egersis, Epictas, Dexio— sugieren orígenes tracios[35]. Resulta por tanto tentador reconstituir un coro tracio en torno a Trasíbulo, uno de cuyos miembros sería Geris.

Otro argumento apoya esta hipótesis. Según un relato de Jenofonte, el ejército de Trasíbulo estaba compuesto esencialmente por soldados ligeramente armados. Unas escasas filas de hoplitas apoyadas por una tropa heterogénea de hombres de toda condición, armados con lanzas y escudos ligeros: esos fueron los hombres que hicieron huir en desbandada a los oligarcas en 403[36]. Pues bien, los tracios eran unánimemente conocidos en el mundo griego por proveer los mejores peltastas —soldados con armas ligeras—, y los atenienses ya habían recurrido a sus servicios durante la primera década de la guerra del Peloponeso. La batalla de Muniquia fue quizás el teatro, en definitiva, de una guerra «a la tracia», llevada por un ejército variopinto y disponiendo del refuerzo desordenado de hombres de toda condición. El ejército de Trasíbulo, por otra parte, eligió deliberadamente combatir contra las fuerzas de los Treinta en un lugar estratégico, la colina de Muniquia. La elección del emplazamiento, protegido por la diosa Bendis, dista de ser inocente si admitimos la presencia de un fuerte contingente tracio. Trasíbulo y sus hombres hallaron refugio cerca de los santuarios de Bendis y de Artemisa, y gracias al auxilio de ambas diosas y del coro tracio de Geris lograron, pese a su inferioridad numérica, aplastar al ejército de los Treinta.

*

La figura de Geris, esclavo convertido en meteco isótelo, agoraios y miembro de la comunidad tracia del Pireo, es excepcional. Pero, si bien es revelador de la multiplicidad de las afiliaciones que recorren la sociedad ateniense, su recorrido ascendente no dice gran cosa del destino ordinario de los esclavos de la Atenas clásica. Contribuye incluso a alimentar un espejismo. Todo transcurre, en efecto, como si la población de esclavos solo saliera del silencio para ofrecernos la imagen que calma nuestra sensibilidad democrática, la de los individuos capaces de liberarse de la condición servil y de obtener posiciones privilegiadas en el seno de la sociedad ateniense. Geris no podría ser el emblema de todos los esclavos, ni siquiera de todos los metecos atenienses, como mostrará la figura, casi en todo punto antinómica, de Lisias. En definitiva, conviene ubicar a nuestro

personaje dentro de un coro tracio, compuesto por hombres libres y esclavos.

Pero ¿cómo representarse esta comunidad tracia que asociaba a hombres y mujeres de estatus distintos? La sociedad ateniense no era en modo alguno un mosaico de comunidades étnicamente homogéneas replegadas en sí mismas, dominadas por un núcleo de atenienses autóctonos. El epitafio de Geris permite vislumbrar las lógicas complejas de la identificación, a través de las cuales la familia de este antiguo esclavo aprovecha en su beneficio la retórica patriótica cívica; los orgeones de Bendis mantienen por su parte, a cuenta del conjunto de la población tracia, estrechas relaciones con las instancias cívicas, y la red del culto a Bendis se despliega en espejo de una red del culto a Artemisa de origen cívico. Geris es el corifeo de un coro tracio que, lejos de constituir una comunidad encerrada en sí misma, está en constante relación con los demás componentes de la ciudad, y se concibe como una parte absorbente de la comunidad de los atenienses.

Desde el momento en que nuestra representación de la sociedad ateniense reconoce a los tracios del Pireo el lugar que merecen, la visión de conjunto de los acontecimientos del año 403 se encuentra invertida. La democracia fue restaurada desde la periferia topográfica y simbólica de Atenas y gracias a una parte de sus metecos y esclavos tracios; en ese territorio de los confines que es Muniquia, donde los tracios se reunían en honor de Bendis, los hombres de Trasíbulo se refugiaron y obtuvieron su mayor victoria. Solemos imaginar que el gran Trasíbulo acogió progresivamente en su ejército a los distintos componentes de la sociedad ateniense. Sin embargo, aquel día tal vez fueran los tracios del Ática quienes acogieran al brillante soldado ateniense y a sus hombres para llevarlos a la victoria y restablecer la democracia.

CAPÍTULO 9

Nicómaco y los siervos de la ciudad

Con ocasión de las Leneas de enero de 404, los espectadores reunidos en el santuario de Dioniso participaron en una experiencia poco

común, si no inédita, en la historia del teatro ateniense: menos de un año después de su primera representación, la obra volvía a representarse en vida de su autor[1]. La situación de la ciudad era entonces desesperada. La flota espartana había emprendido el asedio de la ciudad y las condiciones de la rendición ateniense se negociaban con dureza. A veinticinco siglos de distancia, todavía se siente el espanto de los atenienses al leer las palabras del canto que se alzó aquel día en el teatro de Dioniso. ¿Quién salvará Atenas? Esa es la pregunta inquieta que lanza el coro de Las ranas de Aristófanes.

Los espectadores asisten entonces a un extraño descenso a los Infiernos, el del dios Dioniso y su esclavo Jantias, encargados de traer de vuelta entre los vivos al llorado Eurípides, muerto menos de dos años antes. Tras haber recibido los consejos de Heracles, el dios y su esclavo cruzan el Aqueronte, acompañados por un coro de criaturas fabulosas que croan, medio cisnes medio ranas. Una vez superado este primer trance, se encuentran con un segundo coro de iniciados, devotos del dios Iaco, que los llevan hasta la morada de Plutón. Por último, en el país de los muertos, hay organizado un extraño concurso poético que opone a Esquilo y Eurípides, que se disputan el derecho de reinar sobre la tragedia en los mundos subterráneos.

En palabras de Aristófanes, el agôn entre Esquilo y Eurípides encarna el enfrentamiento entre dos conceptos radicalmente distintos de la ciudad. Este se presenta, de hecho, en boca de Áyax, como una stasis absoluta y, evidentemente, resulta tentador reconocer en esta extraña expresión el presentimiento de la guerra civil que se anuncia[2]. Mientras Esquilo encarna a la ciudad de una venerable época antigua, «en la que los hombres bien nacidos, razonables, justos y buenos (kalous te kagathous), los que han frecuentado coros y gimnasios, y el arte de las Musas (en palaistrais kai chorois kai mousikê) gobernaban la ciudad»[3], la poética de Eurípides se asocia al reino mortífero de las pasiones democráticas. En ella, la interferencia entre distinciones de estatus es la regla, así como la nivelación del discurso, puesto que las mujeres y los esclavos toman la palabra de la misma manera que los hombres libres. De hecho, Eurípides defiende la dimensión democrática de su arte, jactándose de que en sus tragedias «tanto la mujer como el esclavo [tienen] la palabra»[4]. El «hacedor de palabras (pseudologos)»[5] reivindica también la claridad de su expresión y su recurso al razonamiento demostrativo, como si la lengua trágica pudiera desplegarse en la continuidad de la palabra deliberativa democrática. Su poesía, en definitiva, tenía «los mismos defectos que la democracia […]: como todo el mundo [podía] hablar, el esclavo y el rey, el rey disfrazado de esclavo y la reina libertina, ninguna tradición [valía] ya, ninguna autoridad, salvo la del discurso»[6].

Con la lectura de la obra, no cabe la menor duda de cierta tendencia oligárquica de Aristófanes. Se detecta claramente con el triunfo de Esquilo sobre Eurípides, pero no es eso lo esencial: sus inclinaciones traslucen también en la evocación de los conflictos políticos atenienses de los años 405-404. El coro de los iniciados se hace portavoz del autor cuando exige, en su parábasis, que el poder se confíe en adelante a los hombres honestos (chrêstoi) —a saber, la élite social— y que los exiliados de 411 sean llamados y recuperen sus derechos políticos: «Afirmo que debe ser posible para quienes derraparon entonces anular su inculpación y ser libres de sus faltas anteriores. Afirmo además que nadie debe ser privado de su ciudadanía (atimon) en la ciudad»[7]. Las palabras del coro apoyaban aquí explícitamente el decreto de Patróclides, que devolvía sus derechos a los ciudadanos exiliados a raíz del golpe de Estado de 411[8], y esta recomendación le valió al poeta la concesión de una corona por parte de la ciudad[9]. Aristófanes defendía incluso una extensión del alcance del decreto: mientras que la medida afectaba prioritariamente a los deudores públicos, Aristófanes deseaba que fuera extendida a todos los atenienses exiliados por motivos políticos, entre los cuales se hallaban muchos oligarcas que solo regresaron a Atenas una vez instaurada la oligarquía.

Esquilo en los infiernos: coro y anticoro

Las ranas ocupa un lugar singular en la historia del teatro ateniense, debido a la puesta en escena de dos coros de aspecto opuesto. El primero, quizás situado bajo el escenario[10], estaba compuesto por extrañas ranas-cisne de canto cacofónico, puesto que en él se mezclaban el croar de las ranas y el armónico canto de los cisnes. En la tradición de los coros de la comedia antigua, este coro grotesco acompañaba con su canto «magnífico y admirable» a Dioniso mientras remaba detrás de Caronte para cruzar el pantano infernal del Aqueronte. Y siguiendo un esquema de inversión, así como Ulises tuvo que resistir al canto seductor de las sirenas, Dioniso luchaba contra esas horribles disonancias para poder avanzar[11]. Aristófanes se burlaba aquí de los nuevos autores de ditirambo, cuya sofisticación y manierismos no producían más que horrendas cacofonías. Por el contrario, el segundo coro, acompañado por flautas y cantos sagrados e imbuido de una solemnidad típicamente eleusina, ofrecía una versión idealizada de la comunidad ateniense[12].

Llama sobre todo la atención observar que la salvación de la ciudad se

identifica, al cabo de la obra, con la práctica coral. «Para que la ciudad, salvada del peligro, dirija sus coros (in hê polis sôtheisa tous chorous agêi)»[13]: esa es la misión que Dioniso asigna finalmente al mejor de los poetas. La fórmula debe comprenderse en un doble sentido: Esquilo debe salvar la ciudad de tal modo que la actividad coral perdure, como si la permanencia de Atenas quedase garantizada por la repetición ritual de la práctica coral; y debe sobre todo dirigir él mismo los coros (chôrous agêi), como si el rito teatral tuviera el poder, durante la representación, gracias a la coralidad cantada y bailada, de curar a la ciudad. Dicho y hecho: al término de la comedia, Esquilo se pone al frente de un coro que encarna una ciudad reconciliada y en paz: en ella se encuentran unidos, en una hermosa parodos final, mortales y dioses, mujeres y hombres, libres y esclavos cantando y bailando al unísono[14].

Pero esta comunidad salvadora es también un coro justiciero, habitado por la violencia. La hermosa ciudad se rehace bajo los auspicios del mejor de sus poetas, pero lo hace proclamando varias condenas a muerte. Cuando despide a Dioniso y a Esquilo, Plutón encarga a este último que le envíe a varios malhechores:

¡Ve, Esquilo, parte lleno de placer y salva a esta ciudad que es nuestra, con juicios pertinentes! ¡Y educa a los imbéciles! Son muchos. Y toma esto, dáselo a Cleofonte, y esto para las gentes del tesoro (toisi poristais), y también para Mírmex y Nicómaco, ambos. Y esta cosa para Arquénomo. Y explícales que deben venir aquí enseguida, a mi casa, sin tardar. Y si no vienen rápido, yo, por Apolo, los marcaré a fuego y les encadenaré los pies, con Adimante, hijo de Leucolofo, y los mandaré rápidamente bajo tierra.[15]

Así pues, la tarea de Esquilo era entregar a varios individuos el instrumento de su propia muerte, a falta de lo cual Plutón los marcaría a fuego como a esclavos cimarrones antes de mandarlos bajo tierra. Cual una «Erinia trágica»[16], el poeta debía conducir a los Infiernos a varios atenienses, cuyo nombre se ofrecía a la cólera de la asamblea de los espectadores. ¿Qué coro es este, de hombres puestos en la picota?

Comprende en primer lugar a políticos de primer orden, como Adimante y Cleofonte. Cercano a Alcibíades, el primero participó en la parodia de los Misterios y en la mutilación de los Hermes. Tras ser

confiscados sus bienes[17], había sido condenado al exilio, antes de regresar a Atenas en 407. Estratega durante el año 405/404, fue acusado de haber «entregado la flota» a los espartanos durante la derrota de Egospótamos[18]. El deshonor que padece sin duda explica en gran medida la violencia del ataque de Aristófanes. El segundo es un político muy conocido, de quien los autores antiguos hicieron el prototipo del demagogo. Durante la primera representación de Las ranas, Aristófanes competía con Platón el Cómico, cuya obra aludía expresamente a Cleofonte[19]. Figura dominante de la vida política ateniense desde 416, el «fabricante de liras» había hecho de su intransigencia para con los espartanos su otra marca de fábrica. Durante el año 405, el hombre era evidentemente partidario radical de la continuación del combate con los espartanos y se oponía a la destrucción de los Muros Largos. Mucho antes de que Plutón exigiera que se reuniese con él en los Infiernos, Cleofonte ya era objeto de un primer ataque en Las ranas. Al principio de su famosa parábasis, el coro de los Iniciados ataca los orígenes tracios de su madre, que, cual una exótica golondrina, estaría sentada en un ramo bárbaro:

¡Musa, ven, asiste a las danzas sagradas (Mousa chorôn hierôn) y ven a deleitarte con mi canto! Contemplarás la inmensa muchedumbre ciudadana, donde las artes sabias son abundantes, con más hambre de honor que Cleofonte. En sus groseros labios de charlatán, atrozmente gruñe la golondrina de Tracia (Thrêkia chelidôn), sentada en su bárbaro ramo. Y susurra también el canto cargado de lamentos del ruiseñor, pues está condenado a morir, aunque el jurado vote a empate.[20]

El coro aludía aquí directamente al proceso de Cleofonte, deseando, a contracorriente de los usos atenienses, que el demagogo fuera condenado, aun en caso de igualdad de votos. En efecto, este pasaje resulta incomprensible si no se relaciona con el proceso iniciado por Sátiro y los «partisanos de la oligarquía»[21] contra Cleofonte en enero de 404 y que es contemporáneo de la segunda representación de Las ranas. En este periodo ya dominado por la stasis, según dice Jenofonte[22], Aristófanes tomaba partido con vigor a favor de la condena a muerte del demagogo, y eso no dista mucho de afirmar que el poeta contribuyó a la instauración del régimen de los Treinta…

Detrás de estas conocidas figuras de la historia política ateniense, tres hombres denunciados por Plutón parecen formar un grupo coherente: Mírmex, Arquénomo y Nicómaco. Ignoramos casi todo de los dos primeros, y ese cuasi anonimato tal vez sea significativo de su posición subalterna al servicio de la administración cívica. Es posible que el primero formase parte de los poristai, un colegio de magistrados encargados de las finanzas cívicas, o que tan solo fuera uno de sus ayudantes[23]. El nombre del segundo es ya de por sí todo un caso. Arché (el mandamiento), Nomos (la ley): el personaje parece confundirse con una función, la de hacer respetar las leyes de la ciudad. A decir verdad, es el tercer personaje, Nicómaco, quien permite identificar la naturaleza de ese coro comprometido con la venganza de Esquilo: conocido a raíz del proceso por traición (eisangelia) contra él en el verano de 399, y con ocasión del cual Lisias redactó un discurso[24], pertenece al círculo de los administradores y servidores de la ciudad.

Tras el restablecimiento de la democracia en 410, los atenienses habían emprendido una amplia revisión de las leyes de la ciudad. Instauraron incluso una comisión, la de los «transcriptores y verificadores» de las leyes, encargados de trabajar estrechamente con los nomotetas, y Nicómaco fue uno de sus miembros[25]. El trabajo de la comisión duró más de lo que estaba previsto, escalonándose desde 410 hasta 404 y luego desde 403 hasta 399, tras una breve interrupción bajo el régimen de los Treinta. Durante casi once años, Nicómaco fue una de las principales figuras de dicha comisión y participó de forma considerable en la reconstrucción del edificio legislativo ateniense tras la guerra civil. Por otra parte, todo indica que durante la interrupción de 404-403 Nicómaco se había afiliado al bando de los demócratas. Ciertamente, el alegato de Lisias da a entender que habría desempeñado una turbia función en el proceso contra Cleofonte a comienzos del año 404, sacando a la luz oscuras leyes que habrían facilitado la condena del demagogo[26]. Pero también indica que Nicómaco había sido desterrado (o había huido) bajo los Treinta[27]; sugiere incluso que su adversario reprochaba a ciertos atenienses de la Ciudad su comportamiento durante la stasis. «Pareciéndole natural ejercer contra otros rencores prohibidos (mnêsikakein)», desafiaba en definitiva el deber del olvido instaurado por la ciudad[28]. Podemos pensar, de hecho, que si Nicómaco volvió a ser elegido en la Comisión una vez restaurada la democracia, es que su compromiso a favor del régimen no dejaba lugar a dudas.

Pero ¿cómo explicar la violencia del ataque contra Nicómaco? El cliente de Lisias denuncia en particular la función que habría representado en el establecimiento de un calendario cultural inédito después de la stasis. Le reprocha en particular haber introducido, a su antojo, nuevos cultos que se habrían impuesto en detrimento de los ritos tradicionales. Los historiadores coinciden en reconocer los rastros de este nuevo calendario en una amplia inscripción situada en el interior del propio Pórtico Real en el Ágora de Atenas. El calendario está grabado en dos caras diferentes de una misma piedra, antes y después del año 403, y todo indica que era respetado poco antes del proceso de Nicómaco[29]. Su estructura es particularmente compleja. Como un inventario a la Prévert, enumera una serie de sacrificios siguiendo una lógica errática, agrupándolos según queden bajo la responsabilidad de los «jefes de tribu» (phulobasilikoi), tengan lugar cada mes, no tengan día fijo o incluso procedan de una inscripción previa en estelas u otros soportes escritos[30].

Afortunadamente, el discurso de Lisias permite concebir la manera en que procedió Nicómaco. Basándose sin duda en instrucciones de la comisión encargada de revisar las leyes, compuso el nuevo calendario reuniendo dos tipos de sacrificios diferenciados: por una parte los que, ya grabados en las placas colocadas en el pórtico del arconte-rey, se remontaban a un calendario arcaico, y por otra parte los que, de origen más reciente, estaban inscritos «en estelas»[31]. En el transcurso de esta operación, Nicómaco habría suprimido sacrificios antiguos a favor de nuevos cultos. Al menos, es lo que quiere hacer creer el cliente de Lisias, que exagera evidentemente el papel de su adversario, cuyo nombre no aparece en la inscripción[32]. Pero la dimensión estrictamente religiosa del enfrentamiento sigue sin estar clara. ¿Es el litigante abogado de un conservadurismo religioso apuntalado en la defensa de ritos ancestrales y furioso por asistir a la oficialización de ritos más recientes? ¿Es más bien el hecho de poner por escrito esos ritos lo que molesta, en la medida en que pone en peligro un saber nomológico y ritual basado en la oralidad?[33]. ¿O, más trivialmente, es el coste excesivo de algunos cultos lo que parece insensato? Es ilusorio pretender dar respuesta a estas preguntas, y no es eso lo esencial.

Lo político y sus fronteras

El odio del que es objeto Nicómaco, y que Aristófanes ya compartía con los atenienses en 405, no tiene su motivo principal en la redacción

del calendario. Atacaba más generalmente la posición exorbitante que había adquirido en la ciudad, capaz de hacer vacilar las representaciones más sólidas de lo político tal y como lo entendían los atenienses[34]. Al compilar y reorganizar el corpus de las leyes solónicas, el simple secretario se habría atribuido el poder de un legislador y de un nomoteta como Solón: ese es el escándalo que no deja de denunciar nuestro litigante. Porque el poder adquirido de facto por el anagrapheus ponía en tela de juicio uno de los rasgos constitutivos del orden cívico, que exigía que la administración siempre estuviera subordinada a la autoridad de los detentores del poder político. Emborronaba la necesaria distinción entre la esfera de lo político y la del «servicio», o de la administración.

En la Política, Platón hace ver la importancia de esta distinción jerárquica en el núcleo del pensamiento griego. Cuando los aprendices de filósofo acometen la definición de la auténtica función real (la archê basilikê), llegan a circunscribir, mediante sucesivas dicotomías, en qué consiste la competencia política. Esta se distingue, explican, del conjunto de las artes llamadas «auxiliares»: por indispensables que fueran, la producción de bienes o las prácticas rituales no podrían formar parte del arte político. Entre estas artes auxiliares, una técnica en particular causa dificultades a los jóvenes filósofos: la que ostentan todos esos «hombres que, a fuerza de prestar sus servicios, se vuelven eruditos en las escrituras, y otros cuya universal competencia (pandenioi) se agita en múltiples tareas en torno a los magistrados»[35]. En razón de su experiencia administrativa, estos individuos podrían aspirar al título de detentores de la competencia real. Entre «el grupo de esclavos y servidores es donde descubriremos, creo adivinarlo, a quienes disputan al rey la propia confección del tejido»[36] del que procede la política, afirma incluso en un primer momento el Extranjero. ¿Esclavos y servidores, amos de la auténtica competencia política? La hipótesis es absurda y Sócrates el Joven la refuta sin temor: puesto que se trata de «servidores y no de jefes con una autoridad propia en la ciudad»[37], esos falsos rivales del político no podrían participar de ninguna manera en la función real, y el Extranjero se ve obligado a reconocer que sería aberrante buscar a un detentor «en una sección perteneciente al servicio»[38]. La escritura platónica revela así la confusión potencial entre dos formas de competencia activas en el gobierno de la ciudad, al tiempo que busca conjurarla recordando la necesaria exclusión del campo de lo político de esos saberes administrativos.

Ahora bien, Nicómaco transgredía esa bella división ejerciendo a la manera de una magistratura una función que, en un mundo ordenado, debería confiarse a un esclavo. Ese es el motivo por el cual sus

orígenes supuestamente serviles no dejan de ser recordados por el litigante, como si ese hijo de esclavo público se hubiera convertido en ciudadano por efracción[39]. Nicómaco, en definitiva, sería el nombre de una usurpación mediante la cual el poder efectivo en la ciudad habría caído en manos de sus vicarios y servidores, en detrimento de la comunidad cívica en su conjunto.

Este motivo estaba ya presente en la comedia de Aristófanes, si nos molestamos en escuchar el reproche que dirigía el coro de los iniciados a Eurípides:

¿De qué horror es inocente? ¿No ha puesto acaso en escena a alcahuetas, a mujeres pariendo en los templos, uniéndose a los hermanos, diciendo que la vida no es vida? De ahí viene que nuestra ciudad rebose de subsecretarios (hupogrammateôn), de simios como bufones públicos en las calles (bômolochôn dêmopithêkôn), que no dejan de confundir al pueblo. Y hoy ya nadie sabe llevar su antorcha, por falta de práctica.[40]

Hupogrammateus, es decir, subsecretario, o subescribano al servicio de un magistrado: este es el término escandaloso que relata por sí mismo el triste destino de la ciudad democrática de Eurípides[41]. En esta ciudad dejada entre las manos de sus servidores y administradores de cualquier clase, las jerarquías constitutivas del orden cívico se ven invertidas. Y si Eurípides encarna mejor que nadie esta amenaza supletoria, no es solo porque la hubiera puesto en escena en su tragedia dedicada a Palamedes, como se lo recuerda Dioniso[42]; es también porque circulaba a su propósito un rumor insistente, que Aristófanes transmite y según el cual su propio esclavo Cefisofonte habría sido el verdadero autor de sus obras. «¡Perfecto, oh, Palamedes, oh, sapientísima naturaleza! Y eso ¿lo has descubierto tú o ha sido Cefisofonte?», le pregunta Dioniso[43]. El escolio revela la clave afirmando que «Cefisofonte el esclavo componía con Eurípides sus obras, y sobre todo las partes líricas; también es objeto de burla porque frecuentaba a la mujer de Eurípides»[44]. De inspiración democrática, la poética de Eurípides es tan sabia que resulta falsa, hasta el extremo de que un esclavo pueda ser su autor.

Pero regresemos a Nicómaco. Su cargo de anagrapheus no era una magistratura ordinaria. El litigante se escandaliza de que no diera lugar a ningún procedimiento de control, una vez que Nicómaco hubo

logrado alargar abusivamente su duración, lo que hace pensar que escapaba de la «universalidad de la rendición de cuentas» de las magistraturas de la Atenas clásica[45]. Se indigna, sobre todo, de que, contrariamente al principio de rotación que rige el funcionamiento de las magistraturas, condujera a que un mismo individuo ocupase duraderamente un mismo cargo, liberado de facto del control del pueblo: « Y esto es lo más desconcertante, mientras está prohibido que el mismo individuo sirva dos veces como subsecretario de la misma magistratura, entregáis a la discreción de la misma gente, durante un largo tiempo, los asuntos más serios»[46]. Pero la posición adquirida por Nicómaco se explica en gran parte por la experiencia que tenía en el ámbito del derecho y de su escritura. Era igualmente su talón de Aquiles, aislándolo de un campo político que se negaba a convertir la competencia especializada en un título para gobernar[47]. Ciudadano, pero hijo de esclavo público, sin ejercer estrictamente hablando una magistratura, Nicómaco hacía por sí solo visible a un pueblo de las sombras sin el cual la ciudad democrática no podía funcionar, pero cuya existencia prefería silenciar en la mayor parte de los casos.

Un coro de burócratas

Junto al corifeo Nicómaco, he aquí un vasto coro de servidores de la ciudad, que trabajan junto a los magistrados y sin los cuales la administración de la ciudad sería imposible. Así, por ejemplo, los paredras (paredroi) que los arcontes elegían al ocupar el cargo: a semejanza de los magistrados, estos últimos pasan el examen de la dokimasie, del mismo modo que están sometidos a la rendición de cuentas a final de año y pueden incluso verse honrados por decreto. Su designación no procede, sin embargo, de una elección o de un sorteo en el seno del conjunto de la comunidad, sino de una elección discrecional de los arcontes, con quienes mantienen a menudo vínculos familiares o de amistad[48]. Paralelamente, numerosos ciudadanos desempeñaban funciones de secretarios (grammateis) o subsecretarios (suggrammateis o hupogrammateis) junto a magistrados, sin que aún resulte posible determinar si su cargo era considerado como una magistratura[49]. Su cantidad y la amplitud de su trabajo son difíciles de identificar, por lo mucho que la función de subsecretario (hupogrammateus) parece confundirse en los alegatos atenienses con una injuria, sirviendo el término solo para descalificar, en modo peyorativo, el cargo de grammateus. Todo indica, no obstante, que se trataba de una función ordinaria, conferida en

general a ciudadanos y que no constituía en modo alguno una magistratura.

La diatriba de Demóstenes contra Esquines, en el alegato Sobre la embajada, resulta esclarecedora. Pretendiendo seguir el recorrido político de su adversario, la emprende en dos ocasiones contra su función de subsecretario y servidor del Consejo[50]. Ataca a Esquines y a su hermano Afobeto afirmando «que ellos mismos, como subsecretarios y servidores de todos los magistrados (hupogrammateuontes d'autoi kai hupêretountes hapasais tais archais), recibieron dinero; y que, por último, elegidos secretarios (grammateis), fueron mantenidos durante dos años en el tholos»[51]. La afirmación de Demóstenes indica que existían subsecretarios (hupogrammateis) para la mayor parte de las magistraturas[52]. Pero también sugiere que Esquines desempeñó durante dos años seguidos dos tareas diferentes en el seno del Consejo, en primer lugar como simple subsecretario y después, convertido en buleuta, como secretario del Consejo y del pueblo[53]. En este sentido, el recorrido de Esquines puede compararse con el de Anticles, subsecretario de los epístatas del Partenón durante siete años y después secretario (grammateus) los cuatro años siguientes, entre 443 y 432[54]. El caso de Esquines revela, de hecho, una configuración interesante, según la cual el principio de la no iteración de los magistrados podía subvertirse de facto mediante la presencia de un mismo ciudadano dos años consecutivos, el primero como secretario del magistrado, el segundo como magistrado, algo que confirman varias inscripciones en honor de los prítanos[55]. Puede emitirse la hipótesis de que la competencia adquirida por un individuo como subsecretario podía ser movilizada una vez este convertido en magistrado, hasta el punto de explicar su designación, pese al principio del sorteo.

Ahora bien, junto a todos estos hombres libres que asistían a los magistrados, se encontraban muchos esclavos públicos, propiedades a título colectivo del pueblo ateniense, y si el cargo de subsecretario era tan fácilmente objeto de burla, era precisamente porque se emparentaba peligrosamente con el de estos siervos. Estos esclavos públicos (dêmosioi), de los que formaba parte el padre del propio Nicómaco, estaban al servicio del Consejo o de los tribunales de la ciudad —participando en el recuento de los votos, asegurándose del buen desarrollo de las sesiones o clasificando y copiando los archivos cívicos—, pero también asistían regularmente a los magistrados en su misión, en ocasiones fuera de Atenas. En la medida en que su trabajo se parecía mucho al de los hupogrammateis ciudadanos, ¿no eran acaso miembros del mismo coro, el de los burócratas de la ciudad? Como estos últimos, eran remunerados; dispensados de la rendición de

cuentas, podían desempeñar la misma función varios años seguidos y la relativa tecnicidad de su tarea permite imaginar que, a menudo, ayudaban al magistrado en el hallazgo de su misión. A veces, los atenienses podían incluso honrar a esos esclavos, cuyo papel determinante en el funcionamiento de las instituciones cívicas conocían[56]. Pero una cosa es segura: era su estatus de esclavos lo que justificaba sus tareas. Al confiar a esclavos funciones indispensables pero cuidadosamente mantenidas fuera del campo de la política, los atenienses pretendían disimular, proyectándola en una figura de alteridad radical, la del esclavo, la parte burocrática o administrativa inherente al funcionamiento del régimen democrático. En otras palabras, el recurso a los esclavos permitía enmascarar la ineludible separación entre el Estado y la sociedad, la necesaria administración de la vida pública y el ideal democrático[57].

De este modo, la esclavitud pública da cuerpo a la distinción platónica entre mandamiento (archê) y servicio (huperêsia), puesto que compete a los esclavos el desempeño de funciones de administración que no son magistraturas. Es difícil, no obstante, identificar los vínculos que esos esclavos podían mantener con los ciudadanos que también desempeñaban funciones administrativas. ¿Existía un coro unitario de burócratas, cuya identidad, o dignidad, común, basada en el orgullo profesional y en el conocimiento de los engranajes de la administración, trascendía las distinciones de estatus?[58] ¿O más bien hay que concebir dos coros en su seno, según el servicio a la ciudad fuera desempeñado por esclavos o por hombres libres?

Más allá de la libertad y la esclavitud

Responder a la pregunta parece arriesgado, pues las fuentes antiguas guardan silencio sobre las pequeñas manos que aseguraban el funcionamiento regular de las instituciones. La empresa exige, en todo caso, desplazar nuestra mirada hacia un punto muy posterior al acontecimiento de 403, y centrar nuestra atención en los honores (timai) otorgados a los esclavos y ciudadanos que desempeñaban funciones administrativas al servicio de la ciudad. Las inscripciones dedicatorias y los decretos honoríficos de los prítanos del Consejo de los siglos IV y III son en este sentido el mejor terreno documental. En ellos se honra conjuntamente en tres ocasiones a los miembros del consejo, entre ellos secretarios y subsecretarios ciudadanos, pero también a los esclavos públicos que trabajaban al servicio de la

institución. Estos últimos son mencionados en primer lugar en el fragmento de una inscripción pritánica de 341/342[59]. El esclavo del Consejo Metrodoro aparece tras la mención del secretario (grammateus) del pueblo y del Consejo. Si bien se ignora el formulario de esta inscripción, observemos que el mismo año, en una inscripción dedicatoria de los prítanos de la tribu Aigeis, se menciona el nombre del mismo secretario, Blépiro del demo de Peania[60], pero sin que el esclavo público aparezca. En la dedicatoria que conmemora el honor concedido a los prítanos, el nombre del dêmosios fue por tanto omitido a conciencia. A ojos de los prítanos, el esclavo público no fue nunca receptor de los honores que les habían sido concedidos.

Ahora bien, la situación es diferente en 303/302, justo un siglo después de la guerra civil ateniense. Ocho esclavos públicos del Consejo (hupêretai tês boulês)[61] son mencionados en esta ocasión tras una lista de prítanos de la tribu Pandionis. Sería un error, sin embargo, pensar que los dêmosioi fueran a partir de entonces parte activa de la comunidad honorífica que forma el conjunto de los buleutas, y entre los cuales aparece claramente el secretario del Consejo y del pueblo, Próclides del demo de Jipete[62]. Los esclavos del Consejo se mencionan en bloque, como un colectivo, pero sus nombres fueron añadidos a posteriori, como si su presencia en el seno de la comunidad honrada no se diera por sentada[63]. Por otra parte, se ignora la finalidad de esta lista de nombres, que asocia a los miembros del Consejo con sus funcionarios. Por más que su nombre fuese grabado, los esclavos del Consejo no formaban parte de la comunidad pritánica honrada.

Por último, en una lista de los miembros del Consejo elaborada en 281/280, los esclavos públicos son mencionados, pero de una forma sensiblemente distinta. El nombre de cada uno de ellos se encuentra grabado tras la lista de los prítanos, como si su actividad estuviera asociada al ejercicio de una pritanía específica[64]. Se ignora la razón por la cual los esclavos del Consejo son mencionados en 303/302 en forma de cuerpo constituido por ocho individuos (como mínimo), mientras que veinte años más tarde su presencia aparece individualizada y asociada a una pritanía. Conformémonos con observar que, de nuevo, sus nombres debieron de ser grabados a posteriori y, por tanto, se presentaban como la adenda de un cuerpo extranjero a una primera lista, la de los prítanos.

Así pues, las inscripciones pritánicas permiten vislumbrar una situación paradójica. La inclusión de los esclavos públicos en estas listas es un hecho extraordinario; individualizados con la forma de un nombre personal, su función es destacada en el funcionamiento de la

institución. Nada permite, no obstante, afirmar que se les concedieran honores. Esos esclavos no aparecen nunca en las inscripciones dedicatorias de los prítanos de la época clásica, y si bien, a partir del siglo III, sus nombres son bien visibles, es dentro de listas sin vocación honorífica. Sobre todo, el grabado de su nombre siempre parece estar dentro de una lógica del suplemento o la excepción. Los esclavos del Consejo son desde luego reconocidos como miembros de la comunidad, indispensables para la administración de la cosa pública, pero no podrían recibir los mismos honores que los secretarios o subsecretarios ciudadanos. Entre los servidores del Consejo, la distinción de estatus entre libres y esclavos sigue siendo una línea de demarcación esencial.

*

En torno a Nicómaco, el hijo de esclavo público convertido en transcriptor de las leyes de la ciudad, se esboza un grupo de hombres al servicio de las instituciones atenienses. Radicalmente diferenciada de la de los magistrados, su actividad quedaba dentro de un fuera de campo de lo político, tal y como lo circunscribe el Político de Platón. Reunía a esclavos y hombres libres, que desempeñaban la función de paredras junto a los arcontes, o de subsecretarios junto a ciertos magistrados. La lectura de las inscripciones pritánicas sugiere que en su seno la distinción entre libres y esclavos impedía la formación de una identidad de cuerpo, basada en una competencia y una dignidad profesionales específicas. El coro de burócratas que rodea a Nicómaco, en definitiva, no sería más que un espejismo.

No obstante, esa lectura, presa de la representación que la ciudad quiere dar de sí misma, debe ser matizada. Subestima sin duda la existencia de una cultura administrativa, cuyos depositarios podían ser esos hombres, libres o esclavos, y sobre la cual, bien es cierto, nuestras fuentes dicen poco. Ignora sobre todo las posibilidades que se ofrecían a los esclavos públicos de acceder, si no en vida, al menos a través de su descendencia, a la sociedad de los hombres libres. Al fin y al cabo, Nicómaco era el hijo de un dêmosios y ese simple hecho hace suponer, por una parte, que el servicio de la ciudad podía permitir a algunos de sus esclavos ver cómo su descendencia adquiría el estatus de ciudadanos y, por otra parte, que una misma cualidad profesional podía ser transmitida de padre a hijo por el bien de la comunidad. Así pues, el coro de los burócratas de la ciudad tal vez se manifestara a

través de la transmisión, a lo largo de varias generaciones, de una competencia puesta al servicio de Atenas, más allá de la distinción entre libres y esclavos.

CAPÍTULO 10

Lisias, el hombre plural

Lisias, hijo de Céfalo, logógrafo ateniense, rico meteco y demócrata confirmado: en un Diccionario de las creencias populares sobre la Antigüedad griega, la entrada dedicada a Lisias podría sin duda enunciarse de esta forma. Si hay un hombre identificado a un estatus, a una clase social, a una función y a una identidad política, ese es Lisias, cuya familia, originaria de Siracusa, disfruta de una iluminación documental excepcional. Junto con Sócrates, es seguramente la figura más célebre de nuestra galería de personajes:

ensalzado en toda la Antigüedad como uno de los principales oradores áticos, Lisias ya gozaba de la admiración de los gramáticos de la Antigüedad, y su itinerario puede rastrearse al mismo tiempo gracias a sus propias obras —y, en particular, los pedazos de autobiografía oblicua que introduce en el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta— y a las diferentes Vidas que le fueron dedicadas en la época romana[1].

Desgranemos una a una las creencias populares sobre él[2]. Que Lisias fuera un meteco —e incluso un meteco modelo— sale de sus propios discursos. ¿Acaso no lo proclama alto y claro para oponer la conducta ejemplar de su familia a la de los Treinta y sus secuaces? «Habíamos comprendido nuestro papel de metecos de una forma muy distinta a como ellos comprendían sus funciones ciudadanas»[3]. Sus enemigos lo consideraban también desde este punto de vista del estatus, puesto que fue arrestado por los Treinta como meteco, junto con su hermano Polemarco. Como indica Jenofonte, «[los Treinta] decidieron en particular que, con el fin de obtener fondos para pagar a la guarnición, cada uno de ellos tendría derecho a mandar arrestar a un meteco, que sería ejecutado y sus bienes confiscados»[4]. Lisias parece, por tanto, hacer cuerpo con ese estatus de extranjero domiciliado que lo define en lo bueno y en lo malo.

Jenofonte evoca la codicia como único motivo de estos arrestos arbitrarios, pero Lisias mantiene que también habría sido perseguido por razones políticas: «Teognis y Pisón declararon en el Consejo de los Treinta que, entre los metecos, había algunos hostiles al régimen (politeia). Excelente pretexto para procurarse dinero aparentando dar ejemplo: la ciudad no tenía recursos y el poder necesitaba fondos»[5]. Lisias, ante los jurados, no deja de destacar su vinculación con el régimen democrático y su oposición a la oligarquía. El sobrentendido es prístino: su hermano y él no solo fueron perseguidos por los Treinta por ser metecos ricos, sino porque pertenecían a una familia que, desde hacía varias décadas, manifestaba una particular devoción a la democracia. Esta fidelidad política tuvo terribles consecuencias: Polemarco fue ejecutado y, si bien Lisias pudo escapar in extremis de la muerte, los Treinta no le habrían dejado «la menor parcela de [su] fortuna»[6].

Por su brutalidad, esta secuencia habría acarreado la reconversión de Lisias, totalmente arruinado, en logógrafo —en «escritor de discursos»—, componiendo alegatos en serie para cientos de clientes que se las veían con los tribunales atenienses. De hecho, la posteridad alcanzó a Lisias como orador judicial, canonizándolo como miembro eminente de los diez oradores áticos: en el imaginario occidental,

Lisias encarna el modelo de esos rétores capaces de ajustar su estilo a sus clientes para hacerlos especialmente convincentes ante los jurados.

Una primera constatación se impone. Todos estos clichés fueron elaborados a raíz de la guerra civil que, por su incandescencia, produjo un potente efecto de estilización en las vidas de quienes la padecían. Fue la stasis lo que llevó a Lisias a definirse como meteco demócrata, algo parecido al judío de Sartre, cuya identidad se construye en respuesta a los ataques sufridos; fue la guerra civil lo que, al causar la ruina del taller familiar, habría obligado al rico artesano a reconvertirse en orador. Ahora bien, ese momento excepcional tiende a nublar lo sinuoso del recorrido de Lisias, que no puede resumirse en ese simple bosquejo. Considerando toda la documentación disponible y el conjunto de su trayectoria biográfica, se dibuja una imagen muy distinta del hombre. Fuera del breve momento de la guerra civil, Lisias no es presentado nunca como meteco y no se define a sí mismo como tal; nada indica, de hecho, que sufriera particularmente de esa condición de estatus o que buscase —tras el fracaso de su naturalización en 403— ser naturalizado ateniense a cualquier precio. Del mismo modo, considerando su vida entera, su vinculación con el régimen ateniense aparece como mucho menos evidente de lo que sugieren sus vibrantes proclamaciones del Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta: sus frecuentaciones y la elección de sus clientes abogan por un abordaje mucho más matizado. Finalmente, su conversión a la logografía merece también ser puesta en perspectiva: ¿no era ya considerado un brillante «sofista» —y no un logógrafo— antes del comienzo de la guerra civil? De hecho, siguió siendo considerado como tal después de la reconciliación.

Más allá del estrépito de la stasis —que obliga a cada cual a elegir su bando y tiende a fijar a los individuos en posiciones categóricas—, la trayectoria de Lisias revela una sociedad ateniense mucho más fluida de lo que parece en términos de estatus, partisanos y profesionales. Más profundamente, la vida de Lisias aparece marcada por una forma de incertidumbre debida no solo a las lagunas documentales, sino también a la irreductible complejidad de la vida comunitaria ateniense. En torno a este hombre incierto gravitan coros en movimiento cuyos principios de composición y recomposición habrá que intentar entender, aprovechando la excepcional iluminación proporcionada por la conmoción de la guerra civil.

Un estado civil incierto

Lisias fue sin duda alguna un autor prolífico y, con la excepción de Demóstenes, su obra es la mejor conservada dentro del corpus de los oradores áticos. A los treinta y cinco discursos completos que nos han llegado hay que añadir cerca de quinientos fragmentos conocidos por la tradición indirecta o papirológica y, en particular, ciento cuarenta y cinco títulos de obras y una quincena de resúmenes de discursos. Sin embargo, esto no es más que una fracción de una masa más importante y definitivamente desaparecida: solo el 15% del corpus estimado auténtico de Lisias se conserva hoy en día[7]. Lo que es peor, este muestrario no se basa en absoluto en el valor histórico de las obras, sino en consideraciones retóricas y jurídicas[8].

Lo que sabemos de la vida del orador es como sus escritos, llenos de lagunas e inciertos. Si bien su recorrido goza de un registro documental extraordinario, sigue habiendo muchas incertidumbres, pues las Vidas de Dionisio de Halicarnaso y de Pseudo Plutarco ofrecen informaciones parciales y hasta contradictorias[9]. Así pues, resulta difícil, por no decir imposible, establecer ni aunque sea la fecha de nacimiento del orador[10]: ¿Lisias nació en 459/458 o quince años más tarde, hacia 445? Lejos de ser anecdótica, esta pregunta cronológica afecta a toda la interpretación de su trayectoria. En otras palabras: en 403, ¿Lisias era todavía un flamante cuarentón dispuesto a emprender una segunda carrera, o un cuasi sexagenario obligado a hacerse logógrafo a las puertas de la vejez?

Suele darse preferencia a la datación alta porque Dionisio de Halicarnaso, seguido por Pseudo Plutarco, sitúa el nacimiento del orador «bajo el arcontado de Filocles», es decir en 459/458 a. C.[11] Con todo, es probable que los dos biógrafos funcionen aquí por interferencia: ya que creen que Lisias tenía quince años en el momento de partir al sur de Italia, a Turios, y que la fundación de esta colonia se remonta a 443, por extrapolación sitúan su nacimiento en una fecha tan precoz[12]. Ahora bien, esta hipótesis implica que Lisias haya desarrollado lo esencial de su actividad oratoria entre los cincuenta y seis y los ochenta años, entre 403 y 379. Lo que es aún más espinoso, se conserva un testimonio en el corpus de Demóstenes que hace improbable esta datación: el litigante del Contra Neera explica cómo «Lisias el sofista» se enamoró de una hetaira llamada Metaneira, cuando ya estaba casado y su madre aún vivía en su casa[13]. Ahora bien, a la vista de las indicaciones proporcionadas en el discurso, este tórrido episodio no pudo tener lugar antes de los años 390-380. Si Lisias hubiera nacido en 459, habría tenido entre setenta y ochenta años, mientras que su madre habría sobrepasado alegremente los

noventa: habría que imaginar entonces a un orador de perfil berlusconiano, dotado de una madre con salud de hierro[14].

Esta datación alta plantea una última dificultad. Es difícilmente reconciliable con el marco de enunciación —seguramente ficticio— de La república de Platón, que, como sabemos, transcurre en casa del padre de Lisias, Céfalo[15]. Mencionado en el discurso, Lisias no toma parte alguna en la conversación, contrariamente a su hermano mayor Polemarco, que participa activamente en el diálogo. Es sin duda porque el futuro orador es entonces demasiado joven para tomar la palabra, a semejanza de los hermanos de Platón que, igual de silenciosos, le hacen compañía. Ahora bien, estos últimos no nacieron antes de la década de 440, como Glaucón, nacido hacia 445. ¿Cómo podría tener Lisias quince años más que los camaradas con los que Platón lo imagina relacionarse en La república?

Todas estas dificultades llevaron a Kenneth Dover, en un libro de referencia, a situar el nacimiento de Lisias hacia 445/444, es decir, unos quince años más tarde. Según el sabio británico, las reconstrucciones biográficas de los autores antiguos estarían basadas en una única información fiable, probablemente aportada por el propio orador en su alegato Defensa frente a Hipoterses, por una esclava: Lisias habría tenido quince años en el momento de su marcha a Turios[16]. Pero nada demuestra que hubiera emigrado a la colonia desde su fundación en 444/443, como supone Dionisio de Halicarnaso, y tras él Pseudo Plutarco. Podría perfectamente haberse instalado allí después del comienzo de la guerra del Peloponeso, datación que tendría la ventaja de ser compatible con el contexto (ficticio) de La república[17]. Esta datación baja es aún más seductora porque concordaría mejor con el testimonio del Contra Neera a propósito de los amores del orador con la hetaira Metaneira: habría tenido unos cincuenta años en el momento del episodio.

Sin embargo, esta hipótesis es en sí misma problemática, en tanto en cuanto contradice los cálculos de Dionisio de Halicarnaso, según los cuales Lisias habría pasado más de treinta años en Turios[18]. Ciertamente, no se trata de un argumento irrefutable, en la medida en que el biógrafo antiguo pudo perfectamente deducir esa duración calculando el intervalo entre la fundación de Turios (en 443/442) y el regreso de Lisias a Atenas (en 412). Pero hay otro diálogo de Platón que hace este ajuste cronológico particularmente frágil. En el Fedro de Platón, Sócrates dialoga con el joven Fedro, que habla con admiración de Lisias y lo presenta como sofista ya consumado, lo que sugiere un hombre de cierta edad[19]. Pues bien, Fedro nació hacia 444, quizás un poco antes[20]: la datación propuesta por Dover implicaría entonces que

Lisias tuviera la misma edad que su admirador y fuera todavía un hombre muy joven. ¿Es suficiente para rechazar definitivamente la hipótesis de Dover? Tal vez no, en la medida en que este diálogo platónico parece de todas formas imposible de ubicar en un momento concreto de la historia[21]. ¿Hay que sorprenderse de este embrollo cronológico? En absoluto. Como de costumbre, a Platón le gusta nublar los tiempos y los lugares para hacer su discurso más universal por el hecho mismo de ser ilocalizable[22].

Si hubiera que zanjar definitivamente esta cuestión irresoluble, tenderíamos a preferir la cronología tradicional, precisamente a causa del Fedro de Platón. Porque tal vez no sea la fecha ficticia del diálogo lo que importe, sino más bien la situación de comunicación que en ella se pone en escena: un hombre muy joven, Fedro, dialogando con Sócrates, a propósito de un sofista consumado, Lisias. ¿Llegaría la ironía platónica hasta representar al joven Fedro impresionado por un camarada de su misma edad? Cabe dudarlo.

Sea cual sea la solución elegida, estas incertidumbres cronológicas tienen serias consecuencias en la forma de abordar el recorrido de estatus, las afinidades políticas y las actividades profesionales de Lisias.

¿El meteco modelo?

En 403, durante algunas horas, algunos días, incluso algunas semanas, Lisias creyó convertirse en ateniense. Según Pseudo Plutarco, Trasíbulo propuso en efecto que se le concediera la ciudadanía en razón de sus leales servicios, cosa que la Asamblea ratificó con su voto[23]. ¿Tuvo tiempo de disfrutar de sus nuevos derechos entrando en una fratría? No es probable, en la medida en que Arquino sin duda atacó rápidamente el decreto de naturalización por ilegalidad —lo que bloqueaba el procedimiento— y logró revocar la decisión ante los tribunales populares[24]. Según el testimonio de Pseudo Plutarco, «Lisias pasó el resto de su vida como isótelo»[25], es decir, como meteco exento de la tasa del metoikion, un honor del que tal vez ya gozase antes del estallido de la guerra civil[26].

Al concentrarse en ese único momento dramático, la historia de Lisias —y, más allá, de la sociedad ateniense— se ha escrito en términos de estatus jurídicos estancos. Desde este punto de vista. Lisias se

convierte en el modelo de todos esos individuos que, pese a todos sus méritos, seguían separados de los ciudadanos de pleno derecho por un abismo infranqueable. La trayectoria de Lisias incita a lanzar una mirada distinta a este concepto de estatus de la historia social ateniense. En efecto, ¿era la adquisición de un nuevo estatus un asunto vital para Lisias y sus pares? ¿Estaba obsesionado con la idea de convertirse en ciudadano ateniense? Acentuada por el efecto de lupa de la guerra civil, esta visión jurídica es, si no falsa, al menos parcial.

Porque Lisias no fue hombre de un único estatus. Si bien fue meteco en su primera juventud, llegó a Turios con quince años y, a la mayoría de edad, se convirtió en ciudadano de pleno derecho durante quince, quizás incluso treinta años, si nos remitimos a la cronología tradicional. Ya muriera Lisias a los ochenta (en la hipótesis alta) o a los sesenta y cinco años (en la hipótesis baja), vivió como ciudadano la mitad de su vida adulta. Pseudo Plutarco lo asegura: «Convertido en propietario de una casa y provisto de un terreno, fue ciudadano de Turios treinta y tres años, hasta bajo el arcontado de Cleócrito en Atenas (413/412)»[27]. Solo al regresar a Atenas volvió a ser meteco Lisias, quizás gozando de ciertos privilegios como la enktêsis, es decir, el derecho para un extranjero de ser propietario de un terreno y una casa[28]. Y la historia estaba lejos de haber terminado: después de varios meses de exilio en Mégara en 404/403, se convirtió de nuevo en ciudadano antes de convertirse (o volver a convertirse) en isótelo, un estatus jurídico en toda regla que lo ponía en situación de igualdad fiscal con los ciudadanos[29]. Esta atrevida visión autoriza por tanto a considerar a Lisias como ciudadano tanto como meteco. Desde este punto de vista, la naturalización fallida de 403 ya no aparece como un momento excepcional, sino más bien como un regreso (abortado) a la norma cívica: en 403, Lisias había vivido mucho más tiempo como ciudadano que como meteco.

El caso de Lisias sugiere sobre todo que no se conceda una importancia desmesurada al estatuto de meteco en las circunstancias ordinarias de la vida cotidiana. Desde este ángulo jurídico en particular fue considerado Lisias durante la guerra civil, en primer lugar por sus enemigos, los Treinta, que quisieron expoliarlo, y seguidamente por sus amigos, como Trasíbulo, que quisieron recompensarlo. A lo largo del resto de su vida, Lisias no parece haber sido abordado de ese modo: la mayor parte de las veces, su estatus es silenciado y, en cierto modo, neutralizado. En La república, por ejemplo, Platón nunca señala que Céfalo y su familia sean extranjeros domiciliados. Lo que es más, Lisias, su padre y sus hermanos comparten ostensiblemente el mismo modo de vida que los atenienses

de la élite, tratados como «amigos y familiares (philous te kai oikeious)»[30]: todos comulgan en los gozos del banquete, asisten a las mismas fiestas y desfilan en las mismas procesiones, como la que tiene lugar en honor de la diosa Bendis, al principio de La república[31]. Por lo demás, en la época (ficticia) del diálogo, Lisias aún no era mayor de edad: considerarlo como meteco tiene aún menos sentido porque comparte la marginalidad relativa de todos los habitantes jóvenes de Atenas —sea cual sea el estatus de sus padres—, que simboliza su silencio común durante el diálogo.

Esta neutralización del asunto del estatus es igualmente llamativa en el Fedro. En esta ocasión, Lisias ya ha crecido: se presenta como orador consumado, ya muy conocido por los políticos atenienses. Sin embargo, no se hace alusión alguna a su estatus de meteco y el auténtico extranjero del diálogo no es otro que Sócrates, extranjero en su propia ciudad[32]. El diálogo lo presenta solamente como «Lisias, hijo de Céfalo», «el más brillante de cuantos escriben actualmente» en Atenas[33].

Platón no es el único que procede a ese eclipse de estatus. En el Contra Neera, Apolodoro evoca, sin mayor precisión, a «Lisias el sofista» (§21): su identidad social se basa aquí también en su virtuosismo estilístico, y no en su condición de extranjero[34]. Más allá de estas cuestiones de denominación, el alegato de Apolodoro revela hasta qué punto, en la esfera privada, nada diferenciaba a Lisias de un ciudadano de pleno derecho: observaba las mismas prácticas matrimoniales que los atenienses, pues estaba casado con su propia sobrina, según un uso muy corriente en la ciudad[35]; del mismo modo, protegía su oikos de la presencia de hetairas, como solían hacer los miembros de la élite ateniense, fuera cual fuera su estatus: en Atenas, las prostitutas no eran admitidas en la casa de una persona libre, ya que podrían entrar en contacto con una esposa legítima o una mujer protegida por un tutor[36]. Por eso mismo Lisias instaló a Metaneira en la casa de uno de sus «amigos íntimos» (philon… kai epitêdeion) que, por su parte, aún no estaba casado, un ciudadano llamado «Filóstrato, hijo de Dionisio, del demo de Colono»[37]. La frontera pertinente separa aquí no a ciudadanos y no ciudadanos, sino a hombres casados y no casados.

En muchas ocasiones, la vida de Lisias no se distinguía de la de los ciudadanos, ni siquiera los más ricos, cuyos placeres y frecuentaciones compartía. Tampoco es seguro que Lisias haya deseado a cualquier precio convertirse en ciudadano, y aún menos que haya tenido por objetivo ampliar el cuerpo cívico a los metecos meritorios, como a veces ha podido mantenerse a partir de una lectura sesgada del Contra

Filón en proceso de examen [38]. Muy al contrario, hay discursos en el corpus del orador que acreditan una fuerte hostilidad para con quienes buscan cambiar de estatus sin merecerlo[39]. Lo que es más, probablemente solo sintiera desprecio por la mayoría de los metecos pobres, compuestos por una parte considerable de antiguos esclavos manumitidos, como Geris[40].

En definitiva, Lisias no ha de ser considerado como un meteco que buscase adquirir la ciudadanía por todos los medios, sino más bien como un individuo dotado de una capacidad de acción importante y cuya vida y actividades no se veían dificultadas por su condición jurídica. ¿Puede decirse que su estatus importaba poco? Sería sin duda exagerado, porque su condición de extranjero, aun privilegiado, se le recordaba en ciertos contextos y en ciertos momentos: en el campo de batalla, cuando debía luchar en un contingente aparte; durante algunas fiestas, cuando no podía compartir las mismas viandas que los ciudadanos[41]; en el tribunal, donde debía pasar por el intermediario de su garante para interponer una demanda[42]. Pero fuera de esos momentos clave —ya sean festivos o conflictivos—, Lisias no vivía y probablemente no se considerase como meteco, aunque fuera modelo, sino como un miembro activo de la comunidad ateniense.

Un demócrata equívoco

Al igual que es difícil reducir a Lisias a su estatus, resulta igualmente complejo situarlo políticamente. No obstante, existe una nutrida tradición que tiende a hacer de él un demócrata entusiasta: ¿acaso no pretende el propio orador, al principio del Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta, haber llevado una vida ejemplar bajo la democracia?[43]. Esta vinculación con el régimen político ateniense se remontaría incluso a la generación precedente, pues su padre se jactaba de haber venido a Atenas por invitación del gran Pericles[44]. Por eso Lisias pasó durante mucho tiempo por un demócrata «radical» —en palabras de Wilamowitz[45]— o por un «intelectual demócrata», incluso por el «logógrafo oficial de la democracia»[46]. De hecho, hizo un elogio entusiasta del sistema político ateniense en el Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios conservado en su corpus y compuesto entre 395 y 386 a. C.

Sin embargo, desde hace más de un siglo, los historiadores insisten en la dificultad de identificar las convicciones políticas del orador. Wilamowitz recordaba ya que Lisias había defendido a numerosos «enemigos de su campo político»[47], mientras que Paul Cloché señalaba que había apoyado a gente de todos los partidos, tanto a aristócratas como a demócratas[48]. Esta constatación ha llevado en ocasiones a proponer una imagen muy oscura del orador, descrito como logógrafo oportunista dispuesto a vender su talento al mejor postor. Esta caracterización culmina en la tesis de Friedrich Ferckel, publicada en Alemania en 1937, que asimila a Lisias a «un elemento judío ajeno al pueblo y al Estado (volks- und staatsfremde Jüdische Element)»: como los judíos, Lisias no habría tenido la menor consideración por la forma del régimen político (Staatsform) en el que vivía, pues solo habría perseguido su interés personal[49]. Ferckel llegaba incluso a esperar que los escritos de su sujeto de estudio fueran eliminados de los programas de las escuelas germánicas[50].

Este ataque infame se basaba en la exégesis de un pasaje del discurso 25 (Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia), donde un cliente anónimo de Lisias formula esta profesión de fe relativista: «Nadie es por naturaleza oligarca o demócrata, es el interés que cada cual encuentra en un régimen el que dicta el deseo que tiene de él»[51]. Aparte de que esta proclamación no sea particularmente original y se encuentre expresada, con otras formas, en otros escritos contemporáneos[52], cuidaremos de no asignar sin precaución a Lisias esa opinión destinada a limpiar la reputación de un ciudadano que se quedó en la ciudad durante la guerra civil. Más que conformarse con un único testimonio, sesgado por lo demás, conviene examinar la trayectoria política del orador a largo plazo, mostrando todas las incertidumbres que la rodean.

Empecemos por examinar la figura de su padre, cuyo recuerdo invoca Lisias en el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta. ¿Puede considerarse que la instalación de Céfalo en Atenas fuera un acto de fe democrático? Aquí, de nuevo, la cronología importa. Con toda probabilidad, el padre de Lisias dejó Siracusa después de 466, cuando la ciudad siciliana ya se había emancipado de sus tiranos y había adoptado un régimen democrático[53]. Por lo tanto, la emigración de Céfalo toma un significado ambivalente: si vino a Atenas, no fue para vivir en democracia, puesto que ya lo hacía en su ciudad de origen.

Estas cuestiones cronológicas importan igualmente para entender la profundidad del compromiso democrático del propio Lisias. El debate concierne en particular el momento en que, tras la muerte de su

padre[54], Lisias y Polemarco dejaron Atenas para instalarse en Turios. ¿Partieron los hermanos de Atenas en 443, en el marco de un proyecto de colonización grandioso iniciado por Pericles, o bien abandonaron una ciudad en guerra, devastada por la peste y los lacedemonios, poco después de 430? Todo depende, de nuevo, de la fecha de nacimiento elegida para Lisias[55]. Como mínimo, una cosa es segura: el orador no menciona su partida a Turios en el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta, porque era difícil relatar el episodio bajo una luz positiva[56]. Ni siquiera su regreso a Atenas, en 412/411, se prestaba a un relato encantador. Según Dionisio de Halicarnaso, habría sido consecuencia del fracaso ateniense en Sicilia[57]: fue una marcha forzada hacia un destino impuesto por las circunstancias. Lo que es peor, Lisias no podía afirmar que su deseo fuera motivado por el deseo de vivir en democracia: no solo, hasta 406, Siracusa era una ciudad tan democrática como Atenas, sino que Lisias desembarcó en el Pireo cuando los oligarcas ya habían tomado el poder en la ciudad. Según Pseudo Plutarco, «llegó a Atenas bajo el arcontado de Calias, que sucedió a Cleócrito, cuando los Cuatrocientos ya eran amos de la ciudad, y allí se instaló»[58].

Desde este punto de vista, sorprende menos que Platón se complazca tanto describiendo los estrechos vínculos que unían a Lisias con ciudadanos afamados por sus simpatías oligárquicas. La república representa a Lisias en compañía de numerosos atenienses implicados, más tarde, en las revoluciones de finales del siglo V, pero es sobre todo Fedro el que llama la atención a este respecto. Platón hace de Fedro un admirador de Lisias, cuando todo el mundo sabía —en el momento de la composición del diálogo en la década de 380— que se había visto forzado al exilio por haber profanado los misterios de Eleusis en 415[59]. Si bien resulta difícil tomarse a Platón al pie de la letra, al menos hay que señalar que el propio Lisias evoca a Fedro bajo una luz favorable en un alegato pronunciado hacia 388: uno de sus clientes asegura que Fedro, cuando se casó con su prima tras regresar del exilio, «era un hombre pobre, pero no por su culpa»[60].

Este ejercicio de duda metódica puede incluso extenderse al periodo de la guerra civil. ¿Acaso está tan claro que Lisias actuase entonces como demócrata convencido? El Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta, seguido por toda la tradición biográfica antigua, lo presenta desde luego como un firme apoyo de Trasíbulo y de los resistentes contra la oligarquía, y no vamos a negarlo aquí. En cambio, podemos preguntarnos si se trataba de una auténtica elección razonada. Como en Turios desgarrada por la stasis, Lisias fue obligado a exiliarse para salvar su vida; además, no es seguro que al arrestarlos, a su hermano y a él, los oligarcas quisieran emprenderla contra los

demócratas convencidos: «Soy inocente, lo que me pierde es mi fortuna»[61]. Constatemos por otra parte que, hasta su arresto, los dos hermanos habían permanecido en la ciudad y no habían tratado de unirse al embrión de resistencia contra los Treinta[62].

Esta incertidumbre política no termina con el fin de la stasis. Después de 403, es igualmente difícil detectar, en el discurso del orador, una línea política bien definida. Más exactamente, si hay una no es la «radical» de Trasíbulo, como veremos al estudiar los coros que gravitan en torno a Lisias. Digamos aquí simplemente que tuvo, entre sus clientes, a numerosos ciudadanos neutros u oligarcas moderados y, lo que es más perturbador, que no vaciló en emprenderla, a finales de la década de 390, contra su propio «bando» o, al menos, al que suele estar asociado: el Discurso de defensa para Mantíteo (16), pronunciado hacia 392-390, ya contiene una indirecta contra Trasíbulo, pero el ataque se hace más feroz en el discurso Contra Ergocles (28), datado de 389 o 388. En él se reprochan al antiguo jefe de la resistencia contra los Treinta los excesos de su campaña en Asia, en 390, durante la cual terminó hallando la muerte[63].

Al cabo de esta relectura, sería fácil hacer un retrato inquietante de Lisias y su familia, a mil kilómetros de la vulgata democrática: he aquí un hombre procedente de una familia rica de Siracusa, que dejó su patria cuando esta se afirmaba como una democracia; un hombre que tal vez partiera de Atenas hacia 429, cuando su ciudad adoptiva debía luchar contra el enemigo y la enfermedad; un hombre que regresó en 412/411 y se instaló en una ciudad en manos de los Cuatrocientos; un hombre que se habría relacionado con oligarcas muy conocidos, ya se trate de la familia de Platón o de Fedro el impío; un hombre que permaneció en la ciudad en 404 hasta el momento de su arresto por los Treinta, sin buscar unirse a los primeros resistentes; un hombre, por último, que defendió preferentemente a los antiguos miembros de los Tres Mil y acabó pisoteando el recuerdo de su patrono Trasíbulo…

Pero este relato no es solo tendencioso —las incertidumbres sobre la trayectoria de Lisias siguen siendo grandes—, sino también y sobre todo prisionero de una visión partisana de la política ateniense. En Atenas, las afiliaciones políticas no eran inamovibles y no se basaban en programas ideológicos estables. El itinerario de Lisias encarna precisamente un mundo donde los bandos no están dibujados de forma tan clara como lo sugiere el trance de la guerra civil. Este principio de incertidumbre propio del funcionamiento político ateniense se vio reforzado, en el caso de Lisias, por su actividad de logógrafo. Puesto que escribía para otros de forma retribuida, se veía llevado a defender posiciones políticas que él mismo no apoyaba

necesariamente.

Las paradojas de la logografía

¿Lisias, logógrafo? Aquí, de nuevo, es necesaria la duda, pues parece imposible reducirlo a esa función. Los hechos son tenaces: si Lisias nació en 459 y no se convirtió en logógrafo hasta después de la reconciliación en 403, entonces empezó su nueva carrera a la edad de cincuenta y seis años; aunque hubiera nacido quince años más tarde, habría sobrepasado la cuarentena en el momento de su reconversión. Por consiguiente, es difícil identificar a Lisias con esa única función: su carrera retórica se extendió durante menos de veinticinco años, mientras que fue rico terrateniente o artesano durante un periodo al menos equivalente (si vino al mundo en 444), o muy superior (si nació en 459)[64].

Con todo, estas consideraciones cronológicas no pueden agotar el tema, no solo porque el año 403 probablemente no constituya una cesura clara en la carrera de Lisias, sino también y sobre todo porque es ilusorio definir la identidad de un miembro de la élite social por el ejercicio de un «oficio», según una norma muy anacrónica. Empecemos por examinar el corte radical que habría representado la guerra civil en la trayectoria «profesional» de Lisias. La idea de una conversión a la logografía se basa en realidad en un único testimonio, el del propio Lisias en el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta: «En lo que a mí respecta, jueces, nunca me he ocupado de ningún proceso, ni por cuenta propia ni por la de otros, y ha sido necesario que las circunstancias me obligasen hoy a acusar a este hombre»[65]. Pero ¿hay que fiarse de su palabra? Es particularmente dudoso porque esta reivindicación viene a ser un lugar común retórico[66]. Todo litigante tenía interés en hacer gala de su inexperiencia en asuntos judiciales para no pasar por un sicofante, experto en pleitos.

Si muchos historiadores aceptan, sin embargo, tomarse en serio la afirmación de Lisias, es porque se basan en un razonamiento implícito: Lisias se habría visto obligado a convertirse en logógrafo para compensar el expolio de sus bienes por los Treinta, a semejanza de Isócrates, hijo de un artesano empobrecido por la guerra del Peloponeso[67]. Sin embargo, de nuevo, este paralelismo es engañoso, en la medida en que Lisias, sin duda, estuvo lejos de encontrarse

totalmente arruinado en 404. Aunque afirme en el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta que los oligarcas no le habían dejado «la menor parcela de su fortuna» (§20), le seguían quedando suficientes recursos para apoyar a los demócratas tras su huida del Pireo: «Hizo una contribución en dinero de dos mil dracmas y doscientos escudos y, enviado en misión con Herman [?], alquiló los servicios de trescientos mercenarios y persuadió a Trasideo de Elis de que les diera dos talentos»[68]. Además, parece haber estado en condiciones, a su regreso a la ciudad, de intentar volver a comprar —sin éxito— una parte de sus bienes[69]. Su fortuna, por lo tanto, debía de consistir, en parte, en préstamos y capitales circulantes, fácilmente transportables de un extremo al otro del Mediterráneo, de Atenas a Turios y luego de Turios a Atenas.

Lo que es más, varios testimonios tienden a indicar que Lisias ya ejercía una actividad retórica regular antes incluso de la guerra civil. Según Dionisio de Halicarnaso —que no menciona el episodio de los Treinta en su biografía—, Lisias habría comenzado su carrera retórica en 412/411, a su regreso de Turios: «Regresó pues a Atenas bajo el arcontado de Calias (tenía entonces cuarenta y seis años, con toda probabilidad) y, desde entonces, ejerció todas sus actividades en Atenas. Redactó una cantidad considerable de discursos moralistas para los tribunales, las sesiones del Consejo o las asambleas»[70].

Desde este punto de vista, conviene más imaginar un largo solapamiento entre su oficio de artesano y su carrera de orador. Esto tendría además la ventaja de hacer más comprensible la masa de discursos que Lisias llegó a componer a lo largo de su carrera. Si no hubiera comenzado su actividad hasta 403, habría tenido que escribir de media más de diez alegatos por año para componer los doscientos treinta y tres discursos «auténticos» que la tradición antigua le reconoce[71]. Con todo, hay que valorar las consecuencias de esta hipótesis, que podría llevar a atribuir al orador ciertos discursos cuya paternidad le es negada habitualmente por razones cronológicas[72].

Este desplazamiento conduce igualmente a no confinar a Lisias en la única práctica de la logografía. Cierto es que el corpus del orador está compuesto esencialmente por alegatos pronunciados ante los tribunales atenienses. Cicerón asegura incluso que Lisias se habría especializado en los asuntos judiciales después de haber constatado que no podía rivalizar con Teodoro de Bizancio —un sofista importante de finales del siglo V— en materia de especulaciones teóricas[73]. No obstante, esta tradición resulta muy sospechosa, no solo porque podría tratarse de una libre adaptación del Fedro de Platón[74], sino sobre todo porque los biógrafos antiguos presienten a Lisias como

polígrafo, excelente en todos los tipos de retórica[75]. Su corpus comprende un Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios y un Discurso olímpico, del cual Dionisio cita un largo extracto[76], así como un discurso Sobre el amor (Erotikos), aunque este probablemente no sea más que un pastiche platónico.

De esta polivalencia retórica, el mejor juez es la posteridad: en el alegato Contra Neera, pronunciado en la década de 330, Lisias es definido en efecto como «sofista»[77], sin que resulte siquiera necesario precisar su patronímico o su ciudad de origen. Se trataba sin duda de un calificativo ambivalente, a menudo tomado como ofensa, incluso por el propio Lisias[78]. Sin embargo, el término dista de ser siempre peyorativo[79] y, como mínimo, tiende a demostrar que Lisias nunca fue considerado como un puro y simple logógrafo. ¿Hay que convertirlo entonces, cambiando una identidad social por otra, en un «sofista»? Eso tampoco haría justicia a sus socializaciones sucesivas y, a veces, simultáneas: Lisias ciertamente practicó al mismo tiempo distintas actividades retóricas a lo largo de su carrera, incluso cuando aún era propietario de un floreciente taller de escudos. Platón es el mejor testigo de ello cuando, en el Fedro, se divierte retratando a Lisias a la vez como sofista —perteneciente a esa categoría de hombres que «no se sonrojan por escribir discursos»— y como «logógrafo»[80]. El término no tiene aquí su sentido habitual de «escritor de discursos judiciales», pero no por ello es menos transparente la alusión: el filósofo juega con las interferencias entre el contexto ficticio de enunciación —situado antes de la guerra civil de 404— y el contexto real de composición, en la década de 370, en un momento es que Lisias ya es muy conocido por su actividad logográfica.

Más allá de su dimensión polémica, la ironía platónica va, como se suele decir, al núcleo de las cosas. Lisias se caracteriza precisamente por su polivalencia y por la imposibilidad de confinarlo en un único ámbito de actividad[81]: según los lugares y los momentos, podía ser identificado —y definirse a sí mismo— como artesano, sofista o logógrafo.

Reduzcamos la distancia focal hasta su única actividad de logógrafo. En este registro particular, el régimen de incertidumbre se ve llevado a su culmen, pues resulta difícil saber quién habla en un discurso compuesto por Lisias: con excepción del Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta, este no toma nunca la palabra en su propio nombre, sino que siempre hace hablar a los demás. Podría decirse, parafraseando a Flaubert, que, en sus obras, el logógrafo está

«presente en todas partes y visible en ninguna». Presente en todas partes, puesto que actúa como ventrílocuo, poniendo sus propias palabras en boca de sus clientes; visible en ninguna, en la medida en que Lisias debe siempre ajustar su discurso a los intereses de sus comanditarios y, sobre todo, borrar su nombre de la obra que ha creado.

Esta tensión entre anonimato y nombre propio despliega sus efectos en el tiempo de forma paradójica. En el momento, en el tribunal, el cliente se apropia del discurso del logógrafo y borra todo rastro de su verdadero autor, que, por lo demás, no tiene ningún interés en ser reconocido como tal[82]; en cambio, a largo plazo, suele ser el cliente quien cae en el anonimato: el discurso se convierte entonces en la obra propia de Lisias hasta el punto en que se ignora, en la mayor parte de los casos, la identidad del comanditario[83]. Borrado en un primer momento, el nombre de Lisias se transforma incluso, con el paso del tiempo, en un poderoso factor de atracción susceptible de agregar otros discursos «inauténticos» a un corpus cada vez más imponente.

Estas contradicciones propias de la logografía se exploran en el Fedro, testimonio definitivamente crucial, aunque sesgado. Y es que, en el diálogo, Lisias no solo es calificado de «logógrafo», sino que actúa como tal: compone un discurso escrito, del cual el joven Fedro se procura una copia para poder declamarlo ante un nuevo auditorio, al igual que un cliente compra un alegato para después pronunciarlo en el tribunal. Desde luego, la analogía es solo parcial, puesto que en el diálogo platónico el discurso de Lisias no se compone a cambio de una retribución y está dedicado al amor y no a un asunto judicial. Por otra parte, no es pronunciado finalmente de memoria, sino leído por el joven Fedro: «¿Crees que una obra que ha llevado tanto tiempo y estudios a su autor, a Lisias, el más brillante de cuantos escriben (graphein) actualmente, podría ser recitada por el profano que soy?»[84]. No obstante, como hemos visto, el verbo graphein conduce al lector a establecer la conexión con la carrera ulterior de Lisias[85], especialmente porque el diálogo entero funciona como una parodia de proceso: Fedro termina pronunciando el discurso de Lisias ante Sócrates, situado en posición de jurado; tras haberlo escuchado, el filósofo se transforma en acusador, elaborando un contradiscurso para desmontar la argumentación de su adversario; llega por último el momento del veredicto: convertido a su vez en jurado, Fedro reconoce la superioridad manifiesta de Sócrates sobre Lisias[86]. ¡Se levanta la sesión!

Pero el diálogo juega con el dispositivo logográfico de forma todavía

más sutil. Platón se divierte convirtiendo a Lisias en un personaje a la vez omnipresente y radicalmente ausente, según el propio principio de la logografía. Por una parte, su nombre se cita constantemente y el orador se invita al diálogo por intermediación de su manuscrito, con el que forma cuerpo, cual Cristo en la hostia: como hace valer irónicamente Sócrates, «Lisias en persona está aquí para hacerse oír»[87]. Por otra parte, es solo un fantasma y, por no estar presente en carne y hueso, resulta incapaz de defender su propio texto frente a las críticas de Sócrates. De nuevo, el paralelismo con la logografía es patente: el autor está siempre a merced de un cliente que, apoderándose de su discurso, puede perjudicarlo con una pésima actuación oral. ¿Cómo ilustrar mejor la tesis principal del Fedro, según la cual el texto escrito siempre necesita la asistencia de su «padre» —de quien lo ha concebido— so pena de verse desnaturalizado su sentido?[88]. Por el hecho de implicar, por así decirlo genéticamente, una disociación entre la obra y su creador, la logografía saca a la luz el riesgo inherente a toda producción escrita.

Sin embargo, la crítica platónica se basa en un concepto discutible que tiende a establecer una rígida separación de funciones entre un autor soberano, Lisias, y un simple ejecutor, Fedro, carente de autonomía. Ahora bien, la logografía no funcionaba precisamente así, como demostró Kenneth Dover. La mayor parte de los alegatos no podrían ser asignados a un único autor claramente identificado: para componer sus alegatos, Lisias mezclaba siempre su propia voz con la de sus clientes, aunque resulte difícil discernir sus respectivas aportaciones[89]. Y es que los litigantes ganaban al implicarse personalmente en la redacción de su discurso, no solo porque corrían un gran riesgo —como acusados, desde luego, pero también como acusadores en caso de fracaso estrepitoso—, sino también porque debían tomar la palabra en persona ante los jurados; por lo demás, la mayoría de ellos distaban de carecer de toda capacidad retórica: a menudo ricos y cultos, los clientes de Lisias estaban en condiciones de contribuir a su propia defensa[90].

Este principio de coproducción intervenía en todas las etapas del proceso logográfico: previamente, el cliente debía realizar su propio relato del caso, encontrar posibles testigos de cargo o descargo y participar en la elaboración de una estrategia judicial con Lisias, que actuaba como consejero jurídico, a semejanza de Antifonte en la obra de Tucídides[91]; la preparación del discurso implicaba proseguir con esta estrecha colaboración, en la medida en que Lisias debía ajustar su estilo a las capacidades enunciativas del litigante y a su «idiolecto», a su manera singular de hablar; en cuanto al discurso realmente pronunciado en el tribunal, el ejecutor era necesariamente llevado a

imprimir en él su marca, aunque tan solo fuera para declamar con gracia; posteriormente, el logógrafo tal vez necesitase el acuerdo del cliente para «publicar» el discurso —aun a costa de retocarlo— mediante algunas copias manuscritas en venta en librerías seleccionadas[92].

Obviamente, no todos los clientes se implicaban con la misma intensidad en el proceso logográfico —por necesidad o por elección— y ciertos testimonios antiguos hacen referencia a relaciones utilitarias, reducidas al mínimo estricto, entre Lisias y sus compradores[93]. Aun limitadas, estas relaciones bastan para modificar los términos en los cuales suelen plantearse las cuestiones de autenticidad. Así pues, es inútil querer identificar una obra de Lisias basándonos solamente en consideraciones estilísticas: estaríamos no solo retroproyectando un concepto anacrónico del autor —propio de la época helenística y romana y de la «invención de la literatura»[94]—, sino también y sobre todo olvidando que Lisias no actuaba como demiurgo solitario y que trabajaba por otra parte para volverse literal (y literariamente) indiscernible[95]. Desde este punto de vista, es importante que no le asignemos mecánicamente las afirmaciones que pone en boca de otros y que no corresponden necesariamente a sus propias convicciones[96]. Por naturaleza, el logógrafo debía hacerse camaleón y tener como ética profesional el principio de no-coincidencia consigo mismo.

El dispositivo logográfico lleva por tanto al paroxismo las incertidumbres que caracterizan toda la trayectoria de Lisias, ya sea su estatus jurídico fluctuante, sus vagas opiniones políticas o sus variadas ocupaciones profesionales. A este hombre plural e incierto correspondían coros múltiples y fluidos en los que era ya corifeo, ya simple participante; coro familiar y amistoso que funciona de forma aureolar; coro de la juventud dorada ateniense, que comulga en la efervescencia de los banquetes y procesiones; coro de los colonos en Turios, que mezcla a atenienses y extranjeros en un proyecto político común; coro de los desterrados, forzados a partir de la ciudad para salvar su vida durante la guerra civil; coro de los litigantes atenienses, por último, con él como invisible corifeo y con los cuales tejía lazos que no eran puramente mercenarios.

Una epopeya familiar

Todo comienza con el círculo familiar. En las fuentes antiguas, Lisias suele ser abordado en familia más que como individuo autónomo y soberano. En La república, Platón hace de él una figura muda, eclipsada por su padre, Céfalo, y por su hermano Polemarco, en cuya casa se desarrolla el diálogo[97]. Tras la muerte del padre llega el momento de la marcha a Turios, ya sea en 444/443 o hacia 429. La aventura sigue siendo colectiva: según Pseudo Plutarco, «partió con Polemarco, su hermano mayor, para participar en la distribución de las tierras», mientras que Dionisio de Halicarnaso precisa: «A los quince años, embarcó hacia Turios con sus dos hermanos para convertirse en miembro de la colonia fundada conjuntamente por Atenas y Grecia»[98]. Así pues, esta partida no lleva a individualizar la trayectoria de Lisias, sino más bien a solidarizarla con la de sus hermanos, tal vez porque en aquella época su hermano Eutidemo y él mismo, aún menores, se encontraban bajo la tutela de su hermano mayor Polemarco. En cuanto al regreso a Atenas en 412/411, no pone fin a esa hermosa solidaridad fraterna: de nuevo, Lisias y Polemarco actúan en equipo y ambos se establecen en el Pireo[99].

De forma reveladora, los Treinta atacan conjuntamente a ambos hermanos para expoliarlos mejor. Hay que decir que Lisias y Polemarco parecen haber poseído y gestionado en común la próspera fábrica de escudos que los convertía en metecos extremadamente prósperos, en los más prósperos incluso de toda la comunidad[100]. Cuando en el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta el autor hace el conmovedor relato de su arresto simultáneo, el «nosotros» se vuelve omnipresente: «Nosotros teníamos muchos mantos […]. Tenían setecientos escudos nuestros, tenían dinero y oro en cantidad, cobre, joyas […], por no hablar de los ciento veinte esclavos […]. Así pues, no nos dejaban siquiera, por piedad, la menor parcela de nuestra fortuna»[101]. Los dos hermanos parecen incluso haber considerado sus lugares de vivienda como un todo solidario: Lisias evoca «las tres casas» que ocupaban su hermano y él, sin sentir la necesidad de distinguirlas[102].

Pero este coro familiar no actuaba solamente por línea patrilineal y masculina. Las mujeres que gravitaban en torno a Lisias desempeñaron igualmente una gran función en la transmisión del patrimonio y, más ampliamente, en la integración de la familia en el seno de la comunidad ateniense. Volvamos brevemente al pasaje ya aludido del Contra Neera de Apolodoro: «Cuando [las dos hetairas] llegaron, Lisias no las recibió en su casa, avergonzado ante su mujer que era la hija de Braquilo y su propia sobrina y ante su madre que era anciana y vivía con él»[103]. Si bien no debe sorprendernos que Lisias acogiera a su anciana madre en su casa, por afecto o al menos

por obligación[104], su boda desentona más en tanto en cuanto parece haber tenido por objetivo acercar el oikos de Céfalo a la élite cívica ateniense.

A priori, la unión entre un tío y una sobrina era muy habitual en Atenas. Se trataba incluso de un tipo de matrimonio preferencial, dirigido a evitar la atomización del patrimonio entre las distintas ramas colaterales de una misma familia[105]. Con todo, el matrimonio de Lisias toma un aspecto menos banal si nos preguntamos por la probable identidad de su esposa, que no es mencionada, según el uso en vigor en los alegatos atenienses[106]: esta era probablemente hija no de su hermano, sino de su hermana, casada con un tal Braquilo[107]. ¿Simple detalle? No exactamente. Ese Braquilo —convertido a la vez en cuñado y suegro de Lisias— bien podría ser un ciudadano ateniense conocido, del demo de Erquia[108]. Si es el caso, la familia de Lisias habría estado entonces aliada mediante un doble matrimonio con un importante oikos ateniense[109].

Como pariente por alianza, Braquilo forma parte de los numerosos «familiares» (oikeioi) que gravitaban en torno a la casa de Lisias[110]. Pero no por ello hay que imaginar ahí un coro homogéneo, compuesto solo de hombres y mujeres libres, ya sean metecos o ciudadanos. Este segundo círculo comprendía también, al otro extremo del espectro social y de estatus, a numerosos esclavos. Mientras que estos dependientes, esenciales para la producción y la reproducción del oikos, apenas aparecen en las fuentes antiguas, la conmoción de la guerra civil permite percibir fugazmente su silueta. El discurso Defensa frente a Hipoterses, por una esclava, pronunciado poco después de la reconciliación, es la ocasión para ello. Conservado en estado fragmentario y publicado en 1919[111], este alegato es difícil de reconstruir, pero ciertos elementos parecen seguros. Un tal Hipoterses —desconocido por lo demás— atacó en justicia a Lisias, al que acusaba de haber intentado, tras la amnistía de 403, recuperar todos o parte de sus bienes confiscados por los Treinta[112]. Si el detalle del caso sigue siendo confuso, el alegato acredita, como hemos visto, la excepcional riqueza de Lisias antes de 404 y, entre líneas, su abundancia financiera relativa después de la reconciliación[113]. Sobre todo, pone en escena a una esclava que da su subtítulo al discurso: Defensa frente a Hipoterses, por una esclava (huper therapainês). A falta de indicaciones precisas en el texto, es posible emitir dos hipótesis: o bien la sierva era el objeto mismo del litigio, el bien por el cual (huper) se enfrentaban Lisias y su adversario; o bien Lisias era acusado por las acciones que esta esclava había emprendido a su servicio, tal vez durante un intento de recuperar una parte de sus bienes, siendo entonces el alegato pronunciado «en defensa (huper) de una esclava» afectada por la acusación al mismo tiempo que su

propietario, Lisias[114].

Ambas hipótesis presentan ciertas dificultades. Por una parte, es difícil entender por qué se habría emprendido una acción así en torno a la posesión de una única esclava, especialmente porque los fragmentos conservados sugieren que las implicaciones financieras del proceso eran considerables; por otra, a algunos especialistas les cuesta concebir que una sirvienta pudiera actuar en calidad de agente comercial por cuenta de su amo[115]. Con todo, tal vez se trate de una proyección anacrónica, puesto que está comprobado que algunos esclavos podían firmar contratos en lugar y nombre de su propietario, aunque este siguiera siendo in fine judicialmente responsable de sus acciones[116].

Sea como sea, esta sierva anónima es seguramente la punta del iceberg (en el plano documental) de un coro de familiares, donde se codeaban individuos de estatus diversos: metecos, por supuesto, pero también ciudadanos, como Braquilo, y esclavos[117]. Gravitando en torno al oikos de Lisias, todos contribuían, de forma voluntaria u obligada, a preservar, restablecer o aumentar el patrimonio familiar.

Un minúsculo universo rico

Detengámonos unos instantes todavía en el discurso Defensa frente a Hipoterses, por una esclava, centrándonos en su contexto de enunciación. Evidentemente, el alegato no fue pronunciado por el propio Lisias, sino por un ciudadano anónimo encargado de defenderlo, pues el orador es evocado en tercera persona en los fragmentos transmitidos en papiro. ¿Es porque los metecos no tenían derecho a tomar la palabra ante los tribunales populares atenienses y debían defenderse por mediación de otra persona? Resulta improbable. Todo indica, al contrario, que podían actuar libremente ante ellos, como acredita el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta, pronunciado por Lisias en persona[118]. Philippe Gauthier lo demostró con certeza: solo en el momento de presentar la demanda —y no durante el propio proceso— debía el meteco recurrir a un garante[119]. ¿Por qué entonces no pronunció Lisias el discurso por sí mismo? Lo ignoramos, aunque es posible adelantar una hipótesis a silentio: Lisias pudo perfectamente tomar la palabra ante el tribunal sin dejar rastros escritos de ello, mientras componía otro discurso —el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta— para un

amigo que hubiera venido a apoyarlo en calidad de sinégoro (copleiteante)[120].

Este ciudadano anónimo da fe de la densa red relacional en la cual podía apoyarse Lisias. Seguramente formase parte de los numerosos amigos que, en las fuentes antiguas, evolucionan en torno a Lisias antes, durante y después de la guerra civil. Como ya hemos visto, este frecuentaba desde la infancia a la juventud dorada ateniense. Puesta en escena en La república de Platón, esta proximidad es confirmada por Pseudo Plutarco: «Hizo sus estudios con los atenienses más distinguidos»[121]. Tras alcanzar la madurez, pero sobre todo antes de la guerra civil, Lisias parece haber cultivado estrechos vínculos con ciudadanos poderosos. El inicio del Fedro lo convierte en invitado de un tal Epícrates, que debe sin duda identificarse con un político demócrata[122]. La casa, precisa Platón, pertenece a otro ciudadano, Mórico, conocido por sus extravagancias alimenticias, amén de por sus inclinaciones oligárquicas[123]. El glotón Mórico, el demócrata Epícrates, el controvertido Fedro: en este diálogo, Platón acertaba sin duda al relacionar a Lisias con un medio social uniforme, pero de orientaciones políticas variadas.

De hecho, este coro de amigos distaba de ser un pequeño universo armonioso evolucionando al unísono: como suele ocurrir, proximidad rimaba con rivalidad[124]. Las relaciones entre Sócrates y Lisias son tal vez la mejor ilustración de esto. Por una parte, Lisias parece haber sido bastante cercano a Sócrates, puesto que varios escoliastas le atribuyen un discurso En favor de Sócrates, contra Polícrates, en respuesta al panfleto compuesto contra el filósofo en 394[125]. Por otra, el orador nunca llegó a integrarse plenamente en el círculo del filósofo, como ilustran a la vez el tono mordaz del Fedro, un alegato atribuido a Lisias contra Esquines el Socrático[126] y una tradición, sin duda apócrifa, pero reveladora. Según Diógenes Laercio, Lisias habría propuesto sus servicios a Sócrates con ocasión de su proceso en 399:

En cuanto al filósofo, habiendo escrito Lisias un alegato para él, lo leyó de un extremo al otro y dijo: «Es un buen discurso, Lisias, sin embargo, no me conviene (ou men harmottôn g'emoi)». Pues evidentemente en su mayor parte era del género judicial, más que filosófico. Y cuando Lisias le respondió: «Si el discurso es bello, ¿como es que no te conviene?», dijo: «Porque una bella ropa o unos bellos zapatos tampoco me convendrían (ou anarmosta)».[127]

¿Cómo expresar mejor que, pese a su buena voluntad, Lisias no puede armonizarse (harmottein) con Sócrates? Si bien evolucionan en el mismo coro intelectual —a ojos de la mayor parte de los atenienses, que no distinguen entre filósofos y sofistas[128]—, sus relaciones no dejan de ser disonantes[129].

Con el proceso de Sócrates, franqueamos el episodio de la guerra civil que proyecta una luz cruda sobre la red de amigos de Lisias, sometida entonces a un duro trance. Todo transcurre en el Pireo: Lisias y Polemarco vivían allí, y allí habían establecido múltiples vínculos, como revela el alegato Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta. Tras haber escapado de los Treinta, Lisias precisa: «Acudí a casa de Arqueneo, el armador, y lo mandé a la ciudad (eis astu) a por noticias de mi hermano»[130]. Probablemente ciudadano[131], este Arqueneo forma manifiestamente parte de los allegados a la familia, ya que está dispuesto a correr riesgos calculados para hacer un favor a un hombre perseguido por las autoridades. Tal vez fuera, de hecho, a la vez amigo y socio comercial de Lisias: como nauclero, podría haber fletado los navíos destinados a exportar las producciones del taller familiar. ¿Fue también él quien ayudó al orador a instalarse en Mégara en buenas condiciones financieras? Lo ignoramos, pero el Defensa frente a Hipoterses, por una esclava sugiere que Lisias recibió ayuda en su huida: logró manifiestamente llevarse una parte de sus bienes —tal vez en forma de préstamos marítimos o sumas de dinero —, sin lo cual no habría podido ayudar, como lo hizo, a «los del Pireo»[132].

Lejos de ser un apoyo aislado, el armador Arqueneo es la figura más llamativa de un coro que contaba no solo con ciudadanos y metecos, sino también con extranjeros de paso. Un inciso del Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta deja vislumbrar fugazmente sus siluetas en el momento del arresto de Lisias: «A mí me encuentran a la mesa con invitados (xenous hestiônta); los echan y me entregan a Pisón»[133]. Mientras denuncia una violación flagrante de las leyes de la hospitalidad, el pasaje llama la atención sobre la presencia de xenoi —a la vez invitados y extranjeros— en casa de Lisias. No han de sorprendernos las frecuentaciones cosmopolitas de un hombre que había vivido quince, incluso treinta años fuera de Atenas, y hemos de constatar que esas relaciones de hospitalidad (xenia) funcionaban de manera recíproca. Una vez en el exilio, Lisias pudo así contar con sus huéspedes fieles para acogerlo y apoyarlo, en primer lugar en Mégara, donde se instaló unos meses como meteco y encontró a un garante para responder de él; después en el Peloponeso, donde logró persuadir

a Trasideo de Elis —el jefe de los demócratas de la ciudad— de que ayudase financiera y militarmente a los resistentes del Pireo[134]. Tal vez su papel de intermediario fuera en aquel caso facilitado por su larga estancia en Turios, donde había podido cruzarse con elidios, muchos de los cuales se habían embarcado en esa fundación panhelénica[135].

Durante su misión en el Peloponeso, Lisias estuvo acompañado por un tal Herman, del cual debía de ser allegado[136]. Desde hace mucho tiempo, ciertos sabios han sugerido corregir el nombre de este hombre —totalmente desconocido por otra parte—, como Hermas o incluso Hermón[137]. Esta última propuesta tendría la ventaja de relacionar a Lisias con un ciudadano ateniense muy conocido por su compromiso contra la oligarquía, puesto que un tal Hermón había participado en la conspiración contra el «tirano» Prínico en 411[138]. Tomémonos por un momento en serio esta última hipótesis. Si es el caso, Lisias habría actuado en conjunto con un auténtico resistente; sin embargo, este último no tenía nada de demócrata fanático: cercano a Terámenes, había ejercido incluso una magistratura bajo los Cuatrocientos como responsable de los efectivos en Muniquia, en el Pireo[139]. Por lo tanto, se trataba más bien de un ateniense «moderado», hastiado de los excesos de los oligarcas en 411. Y si Hermón fue obligado al exilio en 404, sin duda fue porque los Treinta contaban en su seno con varios amigos de Prínico, que no estaban en modo alguno dispuestos a perdonarle su complicidad en el atentado[140]. En este contexto, se hace aún más coherente relacionar a Lisias con este hombre que formaba parte del mismo medio social privilegiado y que, como él, fue personalmente atacado por los oligarcas.

Pero no hay que contar una historia demasiado irénica, toda hecha de solidaridad y asistencia. El coro amistoso de Lisias fue llevado a su punto de ruptura por la guerra civil: en 404 salieron a la luz desacuerdos subyacentes y algunos allegados se volvieron sin vergüenza contra él. Lisias lo sugiere sin lamentarlo en exceso, sin duda para no insistir, ante el jurado popular, en sus frecuentaciones elitistas. Después de haber sido detenido por los enviados de los Treinta, Lisias es llevado a la morada de un ciudadano, Damnipo, y encerrado allí momentáneamente. Ahora bien, los dos hombres se conocen bien y el prisionero espera ganarlo para su causa: «Escucha, le dije, tú eres mi amigo (epitedeios) y aquí estoy en tu casa»[141]. Después de haber oído su súplica, Damnipo promete ayudarlo, antes de cambiar de opinión y avisar a los oligarcas[142]. Sin dejarse engañar, Lisias no lo espera y escapa: «Resulta que yo conocía la casa y sabía que tenía dos salidas, por lo que decidí intentar huir por ese medio»[143]. Queda claro que había frecuentado íntimamente a su

carcelero en el pasado.

Más allá del caso concreto, el episodio refleja la forma en que la guerra civil transformó a antiguos allegados de Lisias, si no en enemigos radicales, al menos en «no amigos», puesto que la amistad se define en principio, en Grecia como en cualquier otra parte, por un deber de asistencia recíproca[144]. Inversamente, el exilio parece haber sido propicio al establecimiento de nuevos vínculos con atenienses —¿como Hermón?— en la misma situación de incertidumbre. ¿Hay que pensar entonces que la experiencia traumática de la stasis conduce a una reconfiguración total de los círculos de sociabilidad que rodean al orador?

El sufrimiento en común: ¿un coro de exiliados?

La idea es a primera vista seductora. Como los propios griegos ya habían teorizado, no solo las alegrías unen a los hombres, sino también las penas, por la solidaridad que suscitan entre camaradas de infortunio[145]. Y desgracias, Lisias tuvo de sobra durante su existencia. Porque hay que recordar un hecho a menudo ocultado: el orador conoció los tormentos de la guerra civil y del exilio no una, sino dos veces: en Turios primero y en Atenas después. Silenciada en el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta, su larga estancia en el sur de Italia probablemente fuera una experiencia fundadora. Aquí tenemos a Lisias, apenas llegado a la edad adulta y convertido en ciudadano de una colonia que mezclaba a griegos venidos de diferentes ciudades; una comunidad donde vivió quince, incluso treinta años, y donde pudo establecer vínculos estrechos con «hombres de valor»[146] que, en algunos casos, también habían vivido en Atenas. La tradición antigua informa de varios participantes famosos en la expedición, como el arquitecto Hipodamo de Mileto, el historiador Heródoto de Halicarnaso, el sofista Protágoras de Abdera o el adivino ateniense Lampón, uno de los fundadores (oikiste) de la colonia[147]. La empresa fue un éxito hasta el punto de ser descrita en ocasiones, en la tradición antigua, como una utopía cumplida, asociando un trazado urbano geométrico, una distribución de tierras igualitaria y unas leyes democráticas[148].

Treinta años más tarde, el sueño se transforma en pesadilla. Tras el fracaso ateniense en Sicilia, la ciudad de Turios vio resurgir antiguos antagonismos: «A raíz de esta desgracia, el pueblo se desgarró

(stasiasantos) y Lisias fue entonces expulsado de la ciudad, acusado junto con otros trescientos ciudadanos de tomar partido por Atenas (attikismon)»[149]. El orador y su hermano regresaron entonces a Atenas no solo en familia, sino en grupo: expulsados en conjunto, numerosos «aticizantes» buscaron probablemente refugio en Atenas. Nada indica, sin embargo, la existencia de una comunidad turia en la ciudad democrática: la experiencia había sido sin duda demasiado corta para crear un sentimiento de pertenencia suficientemente fuerte entre colonos. Los atenienses, de hecho, no concedieron ningún estatus particular a estos refugiados procedentes del sur de Italia, contrariamente a los doscientos doce plateos que, tras la destrucción de su ciudad en 428, habían recibido colectivamente la ciudadanía ateniense[150].

En 404, Lisias sufrió por segunda vez el trauma de la guerra civil y del destierro. Esa fue también una experiencia colectiva: si bien partió solo a Mégara para salvar su vida, compartió el destino de un gran número de atenienses exiliados y separados de sus familias a causa de los Treinta. Él mismo, en el Defensa frente a Hipoterses, por una esclava, se proclama miembro de pleno derecho de esta comunidad afligida:

Que Lisias [haya sido un buen servidor de Atenas es algo manifiesto]. En el tiempo de vuestra prosperidad, era el más rico de los metecos. En el día de la desgracia, os siguió siendo fiel. Más que nadie, participó de vuestros sufrimientos.[151]

El orador moviliza aquí el recuerdo de los trances compartidos durante la guerra civil para construir un colectivo de víctimas, asociando a ciudadanos y metecos sin distinción. Recurre a la misma técnica retórica en la peroración del Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta, donde se esfuerza por reavivar el recuerdo de los sufrimientos pasados para obtener la condena de su adversario Eratóstenes:

Que os anime contra ellos [los Treinta] la misma cólera que en el tiempo de vuestro exilio: no olvidéis tampoco los otros males que os causaron, cuando sacaban brutalmente a rastras a los ciudadanos del Ágora o de los santuarios para ejecutarlos, o los arrancaban de brazos

de sus hijos, de sus parientes y sus mujeres y los obligaban a matarse ellos mismos [...].[152]

Lisias precisa inmediatamente la composición de esta comunidad emocional. Comprende a todos aquellos que han «escapado de la muerte, tras mil errantes trayectos de ciudad en ciudad, de todas partes desterrados» y se descompone en dos grupos: por una parte, los que se quedaron «en una patria convertida en [su] enemiga» (es decir, «los del Pireo»); por otra, los que partieron «a suelo extranjero» (es decir, los que, como el orador, se establecieron momentáneamente en otra ciudad para escapar de las persecuciones)[153]. Las últimas palabras del alegato vuelven a abordar esas desgracias compartidas que unen a los vivos con los muertos. En efecto, los jueces son llamados a votar ante la mirada de los difuntos: «Habéis oído, habéis visto, habéis sufrido. Y poseéis [todo]. ¡Juzgad!»[154].

Queda evaluar la fuerza de los vínculos creados por esos sufrimientos compartidos. Si bien fue intensa en el momento, la solidaridad entre las víctimas no perduró, puesto que ciertos demócratas del Pireo se opusieron, una vez de vuelta en la ciudad, a la naturalización de los extranjeros que habían participado —directa o indirectamente— en la resistencia[155]. En el caso de Lisias, estas llamadas patéticas tuvieron manifiestamente una eficacia limitada: con toda probabilidad, el orador no recuperó los bienes que le habían sido confiscados por los Treinta, mientras que su adversario Eratóstenes bien podría haber sido absuelto por el tribunal popular[156]. Sin duda es porque el exilio no habría sido una verdadera experiencia colectiva, creadora de solidaridad duradera, contrariamente a la sociabilidad intensa que vinculaba, por ejemplo, a los remeros de la flota de Samos entre 411 y 407[157]. Pero el propio Lisias no parece haberse sentido miembro de pleno derecho de esta comunidad de destino: como logógrafo, raras veces aportó su apoyo a quienes habían sufrido en conjunto con él.

El discreto encanto de la oligarquía

Entramos aquí en una cuestión muy compleja: ¿es posible reconstituir un coro coherente de clientes que graviten en torno al orador? La idea puede parecer a priori extraña, incluso paradójica. ¿Acaso la logografía no se basa en vínculos puramente contractuales entre el

productor y sus comanditarios? ¿No mantenía Lisias una producción en serie, a razón de diez discursos al año, que le prohibía ser en exceso escrupuloso con la identidad de sus clientes?[158].

De todas formas, este abordaje contable dista de agotar la cuestión, aunque solo sea porque el funcionamiento de un coro no excluye la existencia de relaciones salariales en su seno: el corego mantiene, incluso paga a los coreutas que contrata a su servicio, sin que su relación se resuma a ello[159]. La logografía presenta rasgos bastante similares en el sentido en que no es un trabajo artesanal como los demás: en su propio principio, supone el establecimiento de vínculos de amistad con el cliente durante un periodo bastante largo, desde las primeras negociaciones hasta el veredicto del proceso, incluso hasta la publicación del discurso. Y el intercambio no fluye en sentido único: como ya hemos visto, si bien Lisias prestaba su voz y su talento al cliente, debía adaptarse a su modo de pensar y sobre todo abrazar momentáneamente sus amistades y sus odios de forma que pudiera componer un discurso bien afinado [160]. Estos vínculos de identificación eran especialmente poderosos, porque el logógrafo tenía que escribir el alegato en primera persona y las implicaciones eran mucho más profundas que en el marco de una actividad artesanal ordinaria: mientras que el cliente se jugaba sus bienes, y hasta su vida, el logógrafo se jugaba su reputación y, por consiguiente, su supervivencia económica.

Estos rasgos específicos sugieren que la elección de los clientes no dependía únicamente de la ley de la oferta y la demanda, y aún menos de una supuesta (y anacrónica) obligación de representación de un orador «de oficio»[161]. ¿Es posible entonces identificar, si no criterios de selección, al menos ciertas regularidades en los casos elegidos por Lisias? Merece la pena investigar en profundidad este tema, a pesar de las incertidumbres relativas a la conservación parcial del corpus. Aquí tomaremos en cuenta los diecisiete alegatos que se refieren, de forma directa o indirecta, a la guerra civil entre 403 y la década de 380 para intentar aclarar las cosas[162].

Empecemos descartando dos pistas falsas a menudo seguidas por los comentaristas. La primera consiste en atribuir a Lisias una inclinación por los demócratas «radicales», en razón del apoyo que le había prestado Trasíbulo para su naturalización (fallida) en 403. En realidad, nada respalda esta hipótesis: tal vez apoyase a Trasíbulo en el momento de la reconciliación —sin que sea posible demostrarlo—, pero en modo alguno fue su hombre ligio a largo plazo; menos de quince años después de 403, tomó incluso por clientes a dos hombres que cubrían de críticas al gran hombre de Fileo[163]. En cuanto al

segundo error de perspectiva, consiste en sobreestimar el odio de Lisias contra los oligarcas en general, basándose únicamente en la lectura del Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta. En realidad, Lisias solo dirigió su venganza a los ciudadanos que juzgaba directamente responsables de sus propias desgracias: Eratóstenes, el «asesino» de su hermano, e Hipoterses, que por lo visto había captado para su provecho una parte de la fortuna familiar. Una vez disipados estos primeros malentendidos, pasemos revista a los testimonios disponibles, centrando nuestra atención por una parte en los clientes de Lisias y, por otra, en sus adversarios.

Del muestrario conservado, los clientes de Lisias son, en su mayor parte, atenienses que permanecieron en la ciudad durante la guerra civil, puesto que no menos de ocho de ellos pueden ser identificados como tales. En el Contra Andócides, por impiedad (6) el litigante no es otro que Meleto, uno de los acusadores de Sócrates y, sobre todo, uno de los Tres Mil implicados en el arresto de León de Salamina[164]; de forma más discreta, el cliente anónimo del alegato Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado (discurso 7) forma parte manifiestamente de «los de la Ciudad», puesto que él mismo reconoce haber comprado un campo bajo los Treinta y quizás haberse aprovechado de los sinsabores del propietario anterior (asociado a los demócratas) para poder adquirir el terreno a un precio indecente[165]. Mantíteo, otro cliente de Lisias (discurso 16), También es miembro de los Tres Mil, puesto que debe defenderse de sus supuestos tratos con los Treinta y pretende haber estado ausente de Atenas mucho tiempo durante la guerra civil. Se añaden a los anteriores otros tres discursos cuyos pleiteantes presentan perfiles y una línea de defensa similares: ya se trate del ciudadano anónimo acusado de corrupción (discurso 21), del hombre acusado de intentar destruir la democracia (discurso 25) o de un tal Erixímaco, todos reconocen haberse quedado en la ciudad, pero niegan firmemente haber participado activamente en el régimen oligárquico, ni como miembros del Consejo ni ejerciendo ninguna magistratura durante ese periodo[166].

Esta marcada preferencia de Lisias por «los de la Ciudad» persistió con el tiempo. Pronunciado veinte años después de la reconciliación, el discurso Sobre el examen de Evandro (26) es un buen ejemplo de ello. En 382/381, un tal Leodamante fue apartado del Consejo —en el momento del examen previo de entrada (dokimasia)— a causa de su implicación pasada en el gobierno de los Treinta; uno de sus amigos encargó entonces un discurso a Lisias para atacar a su sustituto, un tal Evandro, y a través de él a Trasíbulo de Colito, un general influyente entre los demócratas (que no debe ser confundido con el jefe de los resistentes del Pireo). Las acusaciones parecen haber fluido por ambas

partes. Si el litigante reprochaba a Evandro haber apoyado a los Treinta[167], su aliado Leodamante habría hecho algo mucho peor: según Aristóteles, este último había sido desterrado en 411 después de la primera revolución oligárquica y su nombre había sido incluso grabado en estelas de infamia; en la época de los Treinta, habría hecho desaparecer oportunamente este testimonio comprometedor[168]. En cuanto al propio litigante, se vislumbra por sus insinuaciones contra «los del Pireo» que permaneció en la ciudad durante toda la guerra civil[169].

Otros dos alegatos merecen ser mencionados desde este punto de vista. En el Contra Nicómaco (30), compuesto en 399, Lisias tiene por cliente a un hombre que tal vez formase parte de los Cuatrocientos, pese a sus negaciones[170], y que en 404 permaneció sin duda en la ciudad: si hubiera podido, no habría dejado de evocar su destierro por los Treinta o su participación en la resistencia democrática, a semejanza de su adversario Nicómaco, que partió al exilio[171]. El mismo razonamiento puede aplicarse al Contra Ergocles (28), datado de 389 o 388. El cliente de Lisias rechaza en efecto lo que podría llamarse la «excusa de Fileo (o del Pireo)»: que, quince años antes, su adversario hubiera luchado contra los Treinta no significaba que no debiera ser castigado por sus crímenes presentes[172]. Aquí, de nuevo, el acusador habría hecho sin duda valer su propia hoja de servicio democrática, si hubiera estado en condiciones de hacerlo, para enfrentarse mejor al argumentario de Ergocles.

En resumen, entre los quince clientes de Lisias implicados en la guerra civil (y si excluimos Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta y Defensa frente a Hipoterses, por una esclava), nueve, incluso diez de ellos pertenecieron manifiestamente a los Tres Mil[173]. El orador no solo puso su talento al servicio de antiguos oligarcas obligados a defenderse frente a demócratas vengativos[174], sino que también les prestó asistencia para que pudieran atacar a sus enemigos políticos[175].

Quedan, no obstante, cinco clientes —es decir, una tercera parte del muestrario— que no se inscriben en esta categoría. ¿Se trata por ello de demócratas activos? La realidad es mucho más matizada. Empecemos por el famoso alegato En favor del inválido (24), que ocupa un lugar aparte en el corpus de Lisias. Este peculiar discurso fue compuesto en beneficio de un ciudadano miserable y discapacitado —al menos a juzgar por sus palabras— que corría el riesgo de verse privado de su pensión de subsistencia. Ya se trate de un caso real o de un ejercicio sofístico jamás pronunciado[176], el inválido no podría ser calificado de resistente demócrata: por una parte, tal vez no fuera tan

pobre como pretendía, puesto que le interesaba disimular sus bienes eventuales para obtener su subsidio; por otra parte, nunca se unió a los hombres de Fileo o del Pireo, sino que se estableció como meteco en el extranjero, sin contribuir en nada a la lucha contra los Treinta[177].

Pronunciado entre 397 y 395 a. C., el discurso Sobre la confiscación de los bienes del hermano de Nicias (18) es de interpretación igualmente delicada. El cliente de Lisias es en esta ocasión uno de los sobrinos del célebre Nicias, muerto durante la expedición de Sicilia. Para escapar a la confiscación de sus bienes, el joven se esfuerza por recordar la hoja de servicio democrática de su familia. Ahora bien, pese a sus proclamaciones, no todos sus parientes podrían ser considerados resistentes confirmados contra la oligarquía. Su tío Nicias fue desde luego un gran estratega ateniense, pero también un resuelto opositor a los demócratas más radicales[178]; en cuanto a su padre, Éucrates, su ejecución por los oligarcas al comienzo de la guerra civil no hizo de él un héroe a ojos de los demócratas: sus hijos fueron llevados ante los tribunales porque Éucrates había sido acusado —y condenado— por haber actuado de forma delictiva cuando era estratega a finales de la guerra del Peloponeso[179]. Lo que es peor, una vez huérfano, el cliente de Lisias fue recogido, en la época de los Treinta, por otro de sus tíos, Diogneto, muy próximo a los oligarcas: exiliado por la democracia, este antiguo miembro de los Cuatrocientos había regresado a Atenas en 404 y, lejos de tratar de unirse a la resistencia en el Pireo (§10), había permanecido en la ciudad[180].

Más allá de estos dos casos tan turbios, tres clientes podrían de todas formas haber pertenecido al bando del Pireo: en este caso, los litigantes anónimos del Contra una propuesta tendente a destruir el régimen de los ancestros (32), del Defensa frente a Teozótides (conservado en estado fragmentario) y del Contra Arquino (del que no conocemos más que el título)[181]. Y además hay que constatar que, en los dos últimos casos, esta identificación no es más que pura inferencia, sin poder apoyarse en ninguna prueba concreta[182]; sobre todo, estos tres discursos se dirigían a antiguos resistentes y no a oligarcas que hubieran permanecido en la ciudad[183]. Lisias parece por tanto haber participado con mayor voluntad en las luchas internas entre antiguos del Pireo que en las persecuciones dirigidas contra antiguos miembros de los Tres Mil.

A causa de su complejidad, estos tres últimos casos señalan la necesidad de tomar en cuenta no solo la identidad de los clientes, sino

también la de sus enemigos, de forma que se pueda reconstituir, en cierto modo, el trasfondo de la cuestión. De entre quince adversarios identificables, cinco forman parte de los antiguos del Pireo, tal vez incluso de Fileo. Más allá de los tres discursos que oponen a antiguos resistentes entre ellos[184], hay que añadir el Contra Agorato (13), que la emprende con un ciudadano o un meteco que se había unido a la tropa de Trasíbulo[185], así como el Contra Ergocles (28), en el cual el litigante ataca, veinte años después de la guerra civil, a un antiguo de Fileo, reprochándole que esconda sus crímenes tras ese escudo favorecedor.

Se añaden a ellos cuatro adversarios cuyo posicionamiento político no es explícito, pero que parecen haber sido si no resistentes, al menos fervientes demócratas: el acusador contra el inválido (24) tiene todas las probabilidades de haber sido afín a «los del Pireo», sin lo cual habría sido fácil para Lisias reprocharle haber formado parte de los Tres Mil; en cuanto a los tres discursos compuestos en beneficio de ciudadanos que permanecieron en la ciudad (Discurso de defensa anónimo, por corrupción (21); Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25); En favor de Erixímaco, que permaneció en la ciudad), la lógica dice que hayan sido escritos en respuesta a acusaciones emanadas del bando demócrata. Por último, los adversarios de los clientes de Lisias también incluían a algunos individuos que, sin haber tomado directamente parte en la resistencia, habían sufrido por el régimen de los Treinta: el Contra Nicómaco (30) y el Contra Filón en proceso de examen (31) forman parte de esta categoría, ya que estos alegatos arremeten contra individuos que habían sido expulsados bajo la oligarquía[186].

Así pues, entre los quince adversarios de los clientes de Lisias, se cuentan cinco antiguos del Pireo, cuatro que podrían serlo y dos expulsados por los Treinta, a los que habría que añadir dos individuos difíciles de ubicar: el sulfuroso Andócides y el acusador del Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado (7). Quedan solamente dos alegatos compuestos por Lisias contra antiguos miembros de los Tres Mil; y aun con eso se trata de casos límite, puesto que se trata de enfrentamientos entre ciudadanos que permanecieron en la ciudad: el alegato Sobre la confiscación de los bienes del hermano de Nicias (18) opone a un antiguo miembro de la oligarquía, Políoco, al sobrino de Nicias, que también permaneció en la ciudad en compañía de su tío y tutor; en cuanto al discurso Sobre el examen de Evandro (26), no solamente enfrenta a antiguos oligarcas, sino que desemboca en el elogio de «los de la Ciudad» más que de los resistentes del Pireo: «Unos [los del Pireo] solo se dieron a conocer bajo la democracia: es imposible saber qué habrían sido bajo la oligarquía. Al contrario, los

otros [los de la Ciudad] sufrieron el trance de los dos regímenes; hacemos bien por tanto en confiar en ellos»[187].

Al cabo de esta rápida investigación prosopográfica, ciertas regularidades merecen ser destacadas. Lisias nunca compuso, por lo que sabemos, un alegato para un hombre del Pireo en lucha contra uno de la Ciudad: sus escasos clientes «resistentes» estaban implicados en conflictos que los enfrentaban a otros demócratas y no a antiguos oligarcas; simétricamente, Lisias nunca la emprendió con antiguos miembros de los Tres Mil a menos que el adversario hubiera estado también en el mismo bando: a este respecto, los alegatos Defensa frente a Hipoterses, por una esclava y Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta representan mucho más la excepción que la regla. Más generalmente, sus clientes fueron, en su mayor parte, antiguos miembros de los Tres Mil que negaban su implicación activa en el régimen de los Treinta, mientras que sus adversarios hacían parte preferentemente de los antiguos resistentes o de hombres expulsados bajo la oligarquía.

En este panorama general, se hace más probable que Lisias haya compuesto el alegato En favor de Polístrato (20), en la medida en que esta atribución —cronológicamente plausible— se inscribe en la misma lógica: nada se opone a que el orador tomase por cliente a un antiguo miembro de los Cuatrocientos que pretendía haber actuado de la mejor manera posible habida cuenta de las circunstancias[188]. Del mismo modo, se hace más fácil creer que Lisias haya propuesto su ayuda a Sócrates durante su proceso en 399: ¿acaso este no era —como muchos de sus clientes— un miembro eminente de los Tres Mil, que pretendía no haber estado en modo alguno implicado en los crímenes de los Treinta?[189].

Queda explicar estas preferencias, que, en nuestra opinión, no son fruto del azar. ¿Lisias puso la mira en esos clientes por oportunismo? De hecho, «los de la Ciudad» eran a la vez quienes más necesidad tenían de ser defendidos en la Atenas (mal) reconciliada de 403 y quienes disponían de los recursos económicos para pagarse los servicios del orador. Con todo, esta explicación pragmática llega a un callejón sin salida en lo que se refiere a las razones personales que hubieran podido animar al orador en sus elecciones. ¿No habría estado Lisias guiado también por cierta animosidad contra los antiguos del Pireo que, por una parte (el coro de Arquino), se habían aliado para privarlo de su ciudadanía y, por otra (el coro de Trasíbulo), no lo habían apoyado suficientemente en aquella ocasión?

Hace falta, sin embargo, tener en cuenta otros factores: Lisias tomó sobre todo como clientes a hombres de los cuales se encontraba sociológicamente próximo, y esto, desde su primera juventud.

Si bien la constatación puede parecer reductora, no por ello es menos crucial: durante toda su carrera, Lisias estuvo al servicio de un grupo coherente del cual él mismo formaba parte, la élite socioeconómica de la ciudad. Salvo por el caso excepcional del inválido y, quizás, del asesino de Eratóstenes, Eufileto[190], Lisias solo escribió para hombres acaudalados y, en la mayor parte de los casos, obligados a pagar las liturgias, esos servicios públicos costosos al los cuales solo los ricos ciudadanos y metecos estaban sujetos. En el siglo IV, este grupo privilegiado contaba apenas con un millar de individuos entre varias decenas de miles de contribuyentes.

Muchos clientes de Lisias alardean de buena gana de sus múltiples contribuciones al bien común[191], y hasta exigen alto y claro poder sacar de ello beneficios políticos y judiciales. «Pues bien, si yo hacía más gastos de los que la ciudad exigía, era para ser mejor estimado por vosotros y, en caso de sucederme una desgracia, defenderme ante la justicia en mejores condiciones», asegura uno de ellos[192]; «Es justo que mi generosidad me asegure vuestra protección», reivindica otro[193]. En cuanto al propio Lisias, recuerda lo pródiga que se mostró su familia en el pasado con el pueblo ateniense: «Habíamos ejercido todas las coregías, pagado muchas contribuciones»[194]. Queda claro que el orador había sido corego en el sentido estricto del término. Nada de lo que debamos sorprendernos: los ricos metecos debían asumir esas cargas al mismo nivel que los atenienses, contrariamente a la trierarquía, reservada únicamente a los ciudadanos.

Pero hay que calibrar lo que implicaba la coregía en términos de prestigio y, más ampliamente, de relación con el mundo social. En primer lugar, era una práctica que en parte funcionaba más allá de las distinciones de estatus establecidas: en las Leneas y en las Dionisias rurales, los metecos podían no solamente participar en la procesión en honor del dios, sino también actuar como coregos durante los concursos dramáticos que tenían lugar después[195]. Era factible, por tanto, que un meteco se encontrase en posición eminente: podía dirigir y mantener durante varios meses a un grupo de coreutas que incluyese a ciudadanos de pleno derecho; del mismo modo, podía conseguir la victoria frente a otros coregos que, por su parte, fueran atenienses[196]. Desde luego, ciertas diferencias persistían, puesto que los metecos no podían ser coregos en las Dionisias urbanas[197], pero esta integración parcial no deja de ser significativa.

Esta participación plena implicaba el establecimiento de vínculos específicos en el grupo de los liturgos, donde se mezclaban metecos y ciudadanos. Por una parte, los coregos competían unos con otros y esta competencia podía a veces degenerar en querellas, según un procedimiento deletéreo que desvelan ciertos alegatos judiciales[198]. Por otra parte, estos liturgos se encontraban distinguidos juntos en el espacio social, fuera cual fuera su estatus, en particular en el momento de la procesión que precedía al concurso: no podían dejar de reconocerse como un grupo coherente —la «clase litúrgica»[199]—, pues compartían los mismos intereses y estaban abocados a frecuentarse, a aliarse incluso.

En el caso de Lisias, esta sociabilidad entre coregos aparece después de la guerra civil y no antes. Volvamos al Contra Neera: según el litigante, Lisias habría instalado a su concubina Metaneira no en su propio oikos, sino «en casa de Filóstrato, del demo de Colono, un amigo suyo que todavía era soltero»[200]. Ahora bien, ese Filóstrato no era un ciudadano promedio, sino que venía precisamente de ese minúsculo universo acaudalado: orador conocido, fue corego victorioso en las Dionisias y, en 342, trierarca con su padre[201]. El episodio da fe de esa proximidad casi carnal entre Lisias y un joven ciudadano —que acoge sus amores «adúlteros»—, presentado como un «amigo íntimo (philon kai epitedeion)»[202]. Epitedeios: es el mismo término que calificaba a Damnipo, el poderoso ateniense que había decidido no socorrer a Lisias en el momento de su arresto por los Treinta[203]. A raíz de la guerra civil, tal vez Lisias cambiara de amigos, pero no de clase social.

La guerra civil o la gran simplificación

Al cabo del recorrido, Lisias aparece como un caso definitivamente aparte en la galería de personajes que hemos considerado. Su trayectoria viene a vincular a varias figuras de esta ciudad coral sacada a la luz a lo largo de la investigación: para lo bueno y para lo malo, Lisias estuvo conectado con Trasíbulo, al que tal vez apoyara antes de darle de lado; con Arquino, que fue su adversario en el momento de la reconciliación; con Nicómaco, a quien persiguió con odio como burócrata advenedizo; con Sócrates, con quien mantuvo vínculos estrechos pero disonantes; con los neutros de la ciudad, a quienes ofreció un apoyo inquebrantable; con las ricas familias atenienses, desgarradas por la guerra civil y a las cuales a menudo

prestó su ayuda judicial; con Geris, cuyo estatus de isótelo compartía, aun viviendo en un mundo social completamente distinto.

Puesto que disfruta de una luz documental privilegiada —a causa de las múltiples fuentes producidas por él y sobre él—, Lisias permite también salir de una aporía propia de la escritura de la historia de la guerra civil. En el umbral de la investigación, habíamos apostado a que, por su fuerza de ruptura, la stasis era la ocasión soñada de vislumbrar el funcionamiento de la sociedad ateniense en sus múltiples articulaciones. Porque viene a perturbar el orden normal de las cosas, el acontecimiento posee sin duda una virtud de desvelamiento, dando voz a lo que en principio pasa desapercibido. Sin embargo, por su carácter tajante, el acontecimiento también tiende a deformar las realidades que ilumina, funcionando al modo de un «dispositivo» en el sentido de Deleuze: «Cada dispositivo tiene su régimen de luz, la forma en que esta cae, se difumina y se extiende, distribuyendo lo visible y lo invisible, haciendo nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella»[204]. En este caso, la guerra civil tiende a simplificar a ultranza la trayectoria de Lisias, reduciéndolo al papel de meteco demócrata, obligado por las circunstancias a convertirse en logógrafo. Esta deformación se amplifica por el prestigio extraordinario de un alegato, el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta [205]: canonizado por la tradición moderna —pero ignorado por Dionisio de Halicarnaso[206]—, el discurso aparenta revelar la verdad sobre la identidad de Lisias, cuando en realidad la endurece y la congela.

Conviene por tanto tamizar el destello cegador de la guerra civil y, mediante un abordaje longitudinal, devolver a Lisias su condición de hombre plural. Obviamente, este punto de vista conlleva también un peligro: dar lugar a la descripción anacrónica de una sociedad ateniense exageradamente fluida, en definitiva, una Atenas releída a través del prisma de nuestra época, el de las carreras intermitentes, el declive de los partidos políticos y la emancipación de los yugos jurídicos. En realidad, seguir el rastro de Lisias no lleva en modo alguno a concluir que los estatus legales o las elecciones políticas no contasen para nada en la Atenas de finales siglo V, sino más bien a captar los momentos y los lugares en que esas distinciones desempeñaban una función decisiva o, por el contrario, se encontraban neutralizadas. Estas variaciones explican precisamente por qué los metecos —como categoría fetiche— pudieron ser considerados, en la historiografía, ya como cuasi ciudadanos, ya como anticiudadanos, según se destaque su participación en los cultos, en el ejército, en las finanzas de la ciudad, o su exclusión de las instituciones políticas y de la propiedad inmueble[207]. Se trata, en

nuestra opinión, de una falsa alternativa, doblemente falsa incluso. En primer lugar, equivale a despreciar el hecho de que, bajo un mismo estatus, coexistieran individuos de orígenes y experiencias existenciales radicalmente distintas: todo un universo separaba a los manumitidos, aún portadores del estigma de la esclavitud, de los extranjeros acudidos de todo el mundo griego para enriquecerse en Atenas. En segundo lugar, supone olvidar que cada meteco, aun privilegiado como Lisias, experimentaba alternativamente, según los tiempos y los lugares, momentos de inclusión o de exclusión.

Devolver a la trayectoria de Lisias toda su incertidumbre tampoco conduce a infravalorar la fuerza de las distinciones de clase. Sus múltiples coros lo atestiguan: desde el principio hasta el final de su vida, Lisias frecuentó a la flor y nata de la comunidad ateniense, en círculos donde se cruzaban, en la mayor parte de los casos cordialmente, ciudadanos y metecos acaudalados[208]. Ciertamente, la guerra civil supuso un duro trance para la coherencia de ese pequeño universo: las disonancias se transformaron en ocasiones en desgarros cuando llegó la hora de hacer elecciones decisivas. Sin embargo, si bien Lisias fue en ocasiones traicionado por sus allegados, él mismo nunca fue traidor a su clase. Zarandeadas por la guerra civil, sus redes de amigos y clientes se reconfiguraron sobre las mismas bases distintivas. Como suele suceder, todo tuvo que cambiar para que nada cambiase.

CONCLUSIÓN

La ciudad en coros

La música se hace odiosa cuando no se respeta el compás; lo mismo sucede con esta otra música que es la vida, y yo que tengo el oído fino y sé distinguir los fallos de una cuerda destemplada, cuando se trataba de la armonía de mi reino no supe que no llevaba ni el tiempo ni el compás; ofendí al tiempo y ahora se venga, porque me ha convertido en su reloj.

Shakespeare, Ricardo II, acto V, escena 5

A lo largo de su itinerario intelectual, Pierre Bourdieu no dejó de abordar un texto de la literatura antigua: el Teeteto de Platón[1]. Un pasaje en concreto llamaba la atención del sociólogo. Dominando el Ágora ateniense, Sócrates ensalza ante sus compañeros el desapego filosófico con respecto a la ciudad democrática y distingue dos grupos en ella. A los hombres comprometidos con el funcionamiento ordinario de la vida democrática, que actúan en la urgencia porque «el agua que corre no espera», se oponen los que disponen de tiempo para discurrir a su antojo. Estos últimos son como extranjeros en la ciudad, hasta el punto de ignorar todo de su topografía: «Desde su juventud, en primer lugar no conocen el camino para acudir a la Asamblea, ni dónde se encuentra el tribunal, el Consejo, ni ningún otro lugar donde la ciudad se reúne en común»[2].

Pierre Bourdieu ha hecho de esta digresión la sede de una teorización originaria de la disposición escolástica y de la ilusión que la acompaña como su sombra. Y es que, para él, la filosofía procede de una doble ignorancia: «la ignorancia (activa o pasiva) no solo de lo que ocurre en el mundo de la práctica […] y, más precisamente, en el orden de la polis y de la política», sino también «la ignorancia, más o menos triunfante, de esta ignorancia y de las condiciones económicas y sociales que la hacen posible»[3]. La vocación que adopta la sociología de Bourdieu es precisamente disipar esa ilusión, hasta el punto de tener que aventurar la siguiente hipótesis: al presentar la elección de la filosofía en modo de ruptura, el texto platónico ofrecía un espejo invertido a través del cual Bourdieu vino a pensar su propia conversión a la sociología.

Pero regresemos a la Atenas clásica y al pasaje del texto. Platón presenta a la comunidad de los filósofos y a los distintos grupos que recorren el Ágora a la manera de coros rivales. La metáfora coral sirve aquí para describir al gremio filosófico, bajo la autoridad de un maestro que ostenta el papel de corifeo. «¿Quieres que pasemos revista a los que son de nuestro coro?», pregunta Sócrates a Teodoro[4]. Platón pone en escena toda la diferencia que separa a ese coro de intelectuales desapegados de las facciones políticas, ya se inclinen por la democracia o por la oligarquía. Evolucionando en circuito cerrado y dándose a sí mismo sus propias leyes, el coro de los filósofos pretende huir de toda forma de compromiso con la ciudad: «Los esfuerzos de las facciones para asegurarse las magistraturas, sus reuniones, las comidas, las fiestas que organizan con flautistas, ni en sueños les viene a la mente esa actividad»[5].

La dramaturgia platónica merece de todas formas ser observada un poco más de cerca[6]. Porque los compañeros de Sócrates no se encontraban por casualidad al borde del Ágora ese día. Su maestro acababa de ser convocado por el arconte-rey a raíz de la acusación que un tal Meleto había lanzado en su contra[7]. La referencia al proceso de 399 confiere a la palabra de Sócrates una extraña resonancia. El relato que hace de la oposición entre los dos coros está habitado por el presentimiento de su confrontación y de su propia muerte. Su condena contribuyó a fortalecer el repliegue del coro de los filósofos sobre sí mismo, persuadiendo a sus discípulos de no seguir participando activamente en la vida política de la ciudad.

Este proceso de secesión aparece a plena luz en la Carta VII de Platón[8]. En este extraño texto autobiográfico, el discípulo de Sócrates relata su propia conversión a la vida filosófica, concretizada en la fundación de la Academia en 387/386. A juzgar por sus palabras, una doble decepción lo habría decidido a dejar la arena política: la violencia y la injusticia del régimen de los Treinta, por una parte; el desorden, la impiedad y la injusticia de la democracia de su tiempo, por otra parte. Esta hermosa simetría que se aparta tanto de la oligarquía radical como de la democracia de su tiempo no deja de ser engañosa. La carta hace oír la complicidad natural de Platón con los oligarcas, en razón de sus solidaridades familiares: «Algunos de ellos formaban precisamente parte de mis familiares (oikeioi) y de mis

relaciones y, de forma natural, enseguida acudieron a mí como si yo estuviera hecho para ocuparme de sus asuntos»[9]. Su proximidad con los Treinta parecía tan evidente que, de hecho, tiene que convencer, sesenta años después de los hechos, de que se había disociado entonces de los crímenes cometidos por sus allegados[10]. Se oye sin embargo, como ruido de fondo, la extraordinaria seducción que ejercen Critias y sus aliados en el joven, persuadido, como entonces confiesa, de que su toma de poder señalaría una nueva edad de oro para la ciudad[11].

Pero Platón no se detiene ahí y, para explicar su abandono de toda ambición política, invoca su incapacidad para reunir a amigos y partisanos después del restablecimiento de la democracia. El orden de las hetarías había sido derrocado y las relaciones de philia, indispensables para la participación en la vida política, se habían corrompido[12]: la ciudad, en definitiva, estaba desafinada. Cruzada por nuevas armonías, se había vuelto cacofónica, tanto que Platón decidió marcharse para fundar lejos de la ciudad otro coro, monofónico y que bailase al unísono. Romper con la coralidad democrática, marcada por el sello de la pluralidad, y fundar un coro ideal lejos de la ciudad: ese sería, pues, el proyecto platónico.

La polifonía democrática

Confrontados a la guerra civil de 403 y tras la muerte de su maestro, no todos los discípulos de Sócrates eligieron a Platón, que se había refugiado unos años antes en Mégara antes de volver a Atenas para vivir, como en el exilio, entre los muros de la Academia. Lejos de romper con la ciudad democrática, algunos continuaron, al contrario, recorriendo sus calles principales y participando en el funcionamiento de su vida política. La tradición ha conservado el nombre de uno de ellos, Simón, que poseía un taller de zapatería al borde del Ágora ateniense. Pretende incluso que habría sido el primero en publicar un diálogo socrático…

Imaginemos por un instante al filósofo zapatero sentado en el umbral de su tienda y supongamos que se hubiera cruzado, en el transcurso del año 403, con la mayoría de los protagonistas de nuestro libro. Desde su taller, habría observado la procesión del 12 de Boedromión, que debía acoger a Lisímaca en la cumbre de la Acrópolis, igual que habría visto a Arquino y a Trasíbulo enfrentarse para convencer al

pueblo de conceder o negar la ciudadanía a los metecos y a los esclavos que habían participado en el restablecimiento de la democracia. Habría estado intrigado por Nicómaco, cuando este último buscaba en los archivos del Metroón, a unos pasos de su tienda, los documentos necesarios para la revisión de las leyes de Solón; incluso habría tenido varias conversaciones con Geris, que venía a vender sus verduras al Ágora, no lejos de la Heliea, donde se pronunciaban los discursos de Lisias y donde se disputaban la herencia de Hégeso. Alrededor de cada uno de estos personajes, habría visto a grupos de contornos más o menos evanescentes formarse, institucionalizarse y, a veces, disolverse. Cada uno de estos grupos remitía a formas de composición y a lógicas de acción muy diferentes, ya se tratase de una reunión política, de una comunidad de culto, de una hermandad filosófica, de un oikos ampliado o de un grupo de trabajadores.

Hemos sugerido que la coralidad ofrecía una metáfora gracias a la cual estos diversos colectivos podían ser aprehendidos. La noción no es tan evidente como las herramientas que manejan ordinariamente los historiadores para describir la vida comunitaria, tales como la asociación o la red, que parecen ofrecer a primera vista un marco descriptivo más estable. Queremos creer, no obstante, que la referencia coral permite identificar con más fineza, en razón de su propio anclaje en el pensamiento y las prácticas sociales griegas, las modulaciones de la ciudad ateniense en el transcurso del año 403. De hecho, mirado a través del prisma de la coralidad, el paisaje comunitario ateniense surge transformado, situado bajo el signo de la pluralidad y la contingencia. Los estatus ya no son barreras que asignan de forma definitiva su lugar a los individuos: temporalidades divergentes no dejan de solaparse y componen la trama polirrítmica de la ciudad.

La cuestión que guía el conjunto de nuestra investigación se remite en definitiva a la vocación coral de la ciudad. ¿Es posible abordar la ciudad, y el conjunto de grupos que la componen, a la manera de un canto coral? Reproducir la tesitura del espacio social ateniense no consiste solamente en describir su polifonía, sino en situarse a la escucha de las armonías, consonantes o disonantes, que la cruzan. Que una armonía musical pueda ofrecer el principio organizador de la comunidad cívica parece una idea incongruente. Sin embargo, era familiar para los griegos. En la ciudad de Camarina, en Sicilia, las subdivisiones cívicas estaban representadas a la manera de las cuerdas de una lira, de las cuales la primera y la última (hupatê y nê) daban nombre a dos fratrías. La lira servía así de «modelo geométrico y aritmético para pensar la ciudad» y las relaciones entre las diferentes

comunidades se abordaban a la manera de intervalos musicales (diastêmata)[13]. En otras zonas, como en Tenos, el término tonos (el tono musical) podía también designar una subdivisión cívica y la ciudad tomaba entonces la forma de un arpegio.

Del mismo modo, todo un campo semántico asocia la música y el canto a la resolución del conflicto, como si tuvieran el poder de poner fin a la stasis instilando la armonía en el interior de una comunidad desgarrada. La eunomia que ensalza Solón en sus poemas es precisamente esta armonía cívica que anuncia ya, a la manera de una promesa, la belleza de su propio canto[14]. Recordemos igualmente cómo la identificación de la discordia cívica con la disonancia musical resurge en el escenario del teatro ateniense a finales en los últimos años del siglo V, unos meses antes de que el régimen democrático sea derrocado. En Las ranas, representada durante las Leneas de 404, Aristófanes denuncia no solo las armonías cacofónicas, sino también la complejidad rítmica que caracteriza las composiciones del nuevo ditirambo. De una polifonía excesiva, perdiéndose en modulaciones demasiado sofisticadas, su canto coral no es, a ojos del poeta, más que el emblema del caos (la dysnomia) al cual los nuevos poetas corren el riesgo de llevar a la ciudad[15].

Si, siguiendo autores antiguos, identificamos a la ciudad con un coro más o menos disonante, lo que pierde evidencia es, en definitiva, la consistencia de lo que llamamos la sociedad ateniense. Porque, a fin de cuentas, ¿existe la sociedad ateniense? Formulada en términos algo abruptos, la pregunta no es tan absurda si recordamos que el propio término de sociedad no tiene equivalente en griego. La palabra koinon (o koinônia) designa todas las formas de agrupación, del oikos a la polis, sin que nunca se pueda englobar al conjunto de los habitantes de una ciudad más allá de sus meros ciudadanos. Ahora bien, la noción de sociedad, desde la Edad Media, supone implícitamente un abordaje unitario de la comunidad, que podría describirse a la manera de un organismo en el seno del cual cada individuo y cada grupo tendría su lugar. Con la excepción de las Leyes, donde Platón aborda la ciudad como un organismo jerarquizado que asocia a ciudadanos, mujeres, niños y esclavos, esa concepción organicista de la ciudad está ausente de la literatura griega antigua. Esta no abordaba siquiera la existencia de una polis sino a partir del momento en que estuviera rigurosamente delimitada una comunidad de ciudadanos o de derechohabientes, que nunca llegaba a englobar a la totalidad de sus habitantes.

Para emprender una lectura coral de la ciudad ateniense, tal vez sea preferible seguir los pasos del discípulo más célebre de Platón: nos

referimos a Aristóteles y, más precisamente, al libro III de la Política. El gesto puede parecer paradójico, pues Aristóteles aborda en él la ciudad como una culminación en la cual, según una perspectiva finalista, las distintas esferas de acción de la vida humana cumplen su función. Equivaldría, sin embargo, a ignorar que, en su seno, la metáfora coral viene, como un estribillo machacante, a dibujar una ontología social alternativa.

Aristóteles o la ciudad coralizada

Cuando Aristóteles aborda la definición de la polis, lo hace en primer lugar en forma de composición o mezcla[16]. La ciudad forma «parte de los compuestos, como cualquier conjunto formado por varias partes»[17], y la coralidad ofrece precisamente el modelo de este principio de «composición» (sunthesis). Ahora bien, la identificación de la ciudad con el coro conduce de forma natural a una meditación sobre la permanencia de la ciudad más allá de sus cambios de régimen político.

> Si bien es cierto que la ciudad sea una comunidad determinada, y si es una comunidad de constitución entre ciudadanos, cuando la constitución se convierte específicamente en otra, es decir, diferente, parecería que necesariamente la ciudad ya no fuera la misma, como de un coro que es ya cómico, ya trágico, decimos que no es el mismo, cuando a menudo está compuesto por las mismas personas. Del mismo modo, cualquier otra comunidad y cualquier otro compuesto son otros si la forma de composición es otra; por ejemplo, de un tema musical compuesto por los mismos sonidos, decimos que es otro cuando primero es dórico y después es frigio. Si las cosas suceden de esta manera, es evidente que hay que decir que la ciudad es la misma principalmente teniendo en cuenta su constitución. En cambio, podemos darle un nombre diferente o conservar el mismo, ya siga estando habitada por los mismos hombres o por hombres totalmente diferentes.[18]

Así pues, la ciudad se presenta como una comunidad de constitución compartida entre ciudadanos (koinônia politôn politieias): Aristóteles establece un principio de identidad entre la comunidad y el régimen

político que esta elige. Solo por un abuso del lenguaje podríamos seguir nombrando con una misma palabra —«Atenas»— a la ciudad democrática de 450 y a la oligárquica de 404-403: el sustrato natural de la comunidad política —su territorio, las generaciones sucesivas de sus habitantes— no sabría asegurar por sí mismo la continuidad de una comunidad política. Son su régimen político y sus costumbres, y no una identidad abstracta o la permanencia de su identidad jurídica, lo que define una ciudad. Ahora bien, Aristóteles moviliza explícitamente el modelo coral para pensar la imposible permanencia de la ciudad más allá de sus cambios de constitución: un mismo grupo de coreutas no constituye nunca el mismo coro desde el momento en que la tonalidad y la armonía de su canto se transforman.

Pero, bajo los auspicios del coro, la afirmación aristotélica trata sobre todo de reflexionar sobre el principio de composición que define la polis. Constituida por las mismas partes, dos totalidades difieren según el arreglo que les es propio, y el modelo coral hace ver este principio de composición, tan sumamente fluido de una comunidad a otra. Como un coro, la ciudad se presenta como una composición (sunthesis) y es únicamente la disposición de sus partes lo que le confiere su identidad. Pobladas por los mismos ciudadanos, dos ciudades difieren según los entramados armónicos que dibuja el reparto de sus miembros en el conjunto de los grupos.

Aristóteles prosigue unos párrafos después con su lectura coral al respecto del reparto de la excelencia individual en el conjunto del cuerpo cívico.

Puesto que la ciudad está formada por gentes distintas (ex anomoiôn) —igual que un vivo está compuesto primeramente por un alma y un cuerpo, un alma por razón y deseo, una familia por un hombre y una mujer, una propiedad por un amo y un esclavo, del mismo modo una ciudad también está compuesta por todos estos elementos y, además de estos, otras especies diferentes—, es necesario que no haya una excelencia única para todos los ciudadanos, así como no la hay, entre los coreutas, para un corifeo y quienes lo rodean.[19]

Aristóteles opone aquí dos tipos de excelencia (aretê) política, según esta proceda de la reproducción de las mismas cualidades en cada uno de los ciudadanos o nazca de la asociación de capacidades distintas. Para el filósofo, puesto que la ciudad está «hecha de distintos» (ex

anomoiôn)», la excelencia común se cumple en la diferencia de las competencias de cada una de sus partes[20]. La diferencia es la condición misma de la excelencia política y el coro ofrece el mejor modelo de esto, por el contraste de voces entre el corifeo y todos los que lo rodean.

Resulta aún más sorprendente que Aristóteles recurra también al modelo coral para pensar los beneficios de las relaciones de desigualdad en la ciudad en vista del bien común (to koine sumpheron).

De forma general, el problema existe a propósito de todas las constituciones, incluso de aquellas que no sean rectas. Porque si bien las constituciones desviadas adoptan una práctica como esta teniendo como objetivo un interés particular, las que aspiran al bien común la utilizan igualmente. Y esto es evidente también respecto a las otras artes y ciencias. Un pintor, en efecto, no dejará al animal que está pintando con una pata desmesurada, aunque sea de una belleza extraordinaria, ni un armador dejará un navío con un proa o una parte desmesurada, ni un maestro de coro tolerará a un coreuta cuya voz sea más fuerte y más hermosa que todo el coro. De modo que, por este motivo, nada impide a los monarcas estar en armonía con las ciudades que gobiernan si, cuando emplean estas prácticas, su propio poder es útil a estas ciudades. Por eso, cuando concierne a las superioridades incontestables, el argumento a favor del ostracismo tiene algo políticamente justo.[21]

La metáfora coral permite describir la desigualdad, siempre relativa aunque necesaria, en el seno de la comunidad cívica. Aristóteles recurre a ella para pensar la utilidad común de las relaciones jerárquicas, desde el momento en que un colectivo limita su horizonte. Un coro no sabría acoger una relación tan desigual que no diese lugar a ninguna medida (como la que une a un hombre libre con un esclavo o a un tirano con sus conciudadanos). La coralidad da a la desigualdad la forma de la proporcionalidad y no de la inconmensurabilidad, aunque fuese la de un monarca a expensas de las ciudades.

El libro III de la Política ofrece una representación ideal de lo que es la polis a la luz del modelo coral. Podría formularse de la siguiente manera: la ciudad es el arreglo fluido de elementos heterogéneos, y la buena ciudad es la que sabe resolver de la mejor manera esta

diferencia en pro del bien común, lo que supone el reconocimiento de relaciones de desigualdad, aunque proporcionadas. Así coralizada, la ciudad de Aristóteles no queda lejos de las «nuevas ontologías» del mundo social defendidas por la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas, cuando invitan a pensar la coordinación más que la subordinación, la relación más que la sustancia, o el fractal en detrimento de lo unitario[22]. Diríamos entonces que la ciudad es un arreglo, en el sentido en que no deja de presentarse como el entrelazamiento de múltiples coros. Su unidad, lejos de presuponerse, se impone como una tarea o una pregunta siempre postergada sobre el oficio a medida que se cimienta o se descompone la suma de los conjuntos que la habitan. Coralizada, la ciudad ya no sería exactamente una comunidad si, en este término, persistimos en reconocer una concepción unitaria y organicista del mundo social[23].

Pero ¿estamos siendo plenamente fieles al concepto aristotélico cuando abordamos la polis desde el punto de vista de la asociación y la pluralidad? Es lo que parece confirmar otro pasaje del libro III, en el cual Aristóteles aborda, en un eco lejano al pensamiento de Protágoras, la construcción de la competencia política necesaria en la ciudad desde el punto de vista del pícnic comunitario.

Una pluralidad de gentes, que uno por uno son hombres sin valor político, es sin embargo capaz cuando está reunida de ser mejor que una élite no cuando se toman uno por uno, sino todos juntos, como las comidas donde cada cual trae su parte son mejores que aquellas en las que solo invita uno. En efecto, cuando hay pluralidad, cada parte posee una parte de virtud y de sabiduría práctica, y cuando la pluralidad se reúne, exactamente como la multitud se convierte en un solo hombre lleno de pies, lleno de manos y sensibilidades, lo mismo sucede con las disposiciones morales e intelectuales. Por eso la pluralidad juzga mejor las obras musicales y poéticas: cada cual juzga una parte y todos juzgan el todo.[24]

Esta epistemología democrática es a la vez pluralista y asociacionista, puesto que un conjunto de hombres «sin valor político» vale más que la monodia de una élite, por muy sabia que sea. Sin duda nada sería posible sin las competencias individuales de cada ciudadano, pero la alquimia en que consiste la política se basa en la deliberación común que transforma la agregación de los saberes individuales, siempre incompletos, en un saber útil para la comunidad. Es la pluralidad la

que hace posible el mejor de los juicios y, de forma llamativa, para exponer el modelo de este intelectual colectivo, Aristóteles evoca el caso de la deliberación común de los jueces con ocasión de los concursos corales de las Dionisias.

Pero no vayamos demasiado lejos ni demasiado rápido, porque la ciudad coral de Aristóteles no es exactamente homóloga de la coralidad democrática. De hecho, si bien Aristóteles piensa la ciudad como un coro, nunca la concibe como una asociación de coros potencialmente disonante, puesto que no conoce la pluralidad más que sobre un fondo de unidad orgánica. El modelo coral permite pensar la pluralidad interna de la ciudad, pero Aristóteles no aborda la ciudad como la combinación de coros heterogéneos. En este sentido, no permite pensar hasta el final la pluralidad democrática, que se cumple en primer lugar en la actividad del ciudadano.

Recordemos las palabras que Tucídides presta a Pericles, en su célebre oración fúnebre:

En resumen, oso decirlo: nuestra ciudad, en su conjunto, es para Grecia una lección viva, mientras que individualmente, el hombre de nuestra patria puede, creo yo, constituirse una personalidad capaz de bastarse a sí misma al mismo tiempo en muchos papeles diferentes y con la mayor versatilidad en la buena gracia.[25]

El ciudadano ateniense al que aquí ensalza Pericles es un hombre plural e incluso versátil (eutrapelos), capaz de cambiar de identidad según los contextos que requieran una u otra de sus disposiciones. Precisamente en eso se realiza su autarquía: como una ciudad que asegura todas las funciones de producción, de deliberación y de consumo sin depender del exterior, el ciudadano ateniense puede interpretar todos los papeles, ya tome la palabra en el seno de las instituciones, trabaje o participe en las fiestas de la comunidad.

Pero ¿cómo concebir la stasis en una ciudad abordada a través del prisma de la pluralidad? ¿Sigue teniendo espacio el conflicto en una ciudad rizomática y descentrada? Por el desgarro que provoca, ¿no obliga precisamente la stasis a reubicar a la comunidad en el centro de la escena, aunque solo sea porque en ella se enfrentan violentamente conceptos concurrentes de lo que debería ser la ciudad? ¿La

experiencia de la stasis no hará existir estos diferentes coros como una comunidad, no a pesar de la división, sino precisamente a causa de ella? Y es que, como recuerda Nicole Loraux, la guerra civil crea un vínculo poderoso entre beligerantes y, a modo de reactivo químico, contribuye a fundirlos en un conjunto, a hacerlos amalgamarse.

Retorno al acontecimiento

Consideremos esta hipótesis por un momento. En el calor del acontecimiento, este proceso de coalescencia se habría traducido de tres formas complementarias. En primer lugar, la stasis habría reducido la pluralidad humana al enfrentamiento maniqueo entre amigos y enemigos o a la lógica del Uno y del Dos[26]. Obligando a cada cual a elegir su bando y prohibiendo la neutralidad, la dinámica del conflicto habría introducido, en segundo lugar, un régimen emocional específico. Unidos en el miedo, el odio o la esperanza, los diferentes coros de la ciudad habrían entrado en resonancia según un fenómeno de «comunitarización emocional»[27]. Finalmente, por los afectos comunes que engendra, la guerra civil habría hecho entrar a todos los individuos en un tiempo unificado, el del estado de excepción, donde las normas habituales se suspenden, y hasta se subvierten, y donde las propias palabras cambian de sentido.

Enfrentamiento entre amigos y enemigos, comunitarización emocional, estado de excepción: a través de este tríptico se dibuja un ideal-tipo de la stasis, que parece hallar su plena realización en la guerra civil ateniense de 404/403. Recordemos brevemente ciertos hechos, abundantemente desarrollados en los capítulos anteriores, empezando por el estado de excepción, puesto que este se ha convertido en un elemento central de la reflexión sobre la naturaleza de lo político en Occidente[28].

Como hemos visto, los Treinta echaron abajo la legalidad democrática: nombrados para redactar una nueva constitución, rechazaron su publicación para instaurar un fuera-del-tiempo jurídico propicio a todo lo arbitrario. Y la publicación de la lista nominativa de los Tres Mil ciudadanos atenienses no cambió absolutamente nada: «Cuando decidieron publicar [la lista], borraban algunos de los inscritos e inscribían a otros en su lugar»[29]. Integrar a un ciudadano era entonces expulsar a otro de forma automática, lo que equivalía a institucionalizar la anomia. Una vez hubieron regresado a la ciudad,

los demócratas no erraron al hacer de todo este periodo un sobreseimiento político-jurídico: decidieron borrar de la lista de arcontes el nombre del magistrado designado bajo los Treinta —que daba su nombre al año y figuraba en el encabezamiento de todas las actas oficiales de la comunidad— para sustituirlo por la inscripción anarchia (ausencia de poder).

En este caso en particular, el estado de excepción iba de la mano con la redefinición drástica del amigo y el enemigo. Desde el punto de vista de los Treinta, todos aquellos que no estaban inscritos en la lista cívica se convertían automáticamente en enemigos, ejecutables a voluntad. Bastaba por tanto con tachar un nombre del registro para privarlo de toda protección jurídica[30]. ¿Cómo expresar mejor que los excluidos ya no eran sujetos de derecho, sino enemigos radicales que era posible matar impunemente? Esto significaba hacer posibles, y hasta legítimas, las ejecuciones sumarias, individuales o colectivas: pensemos en los metecos perseguidos por los Treinta o en los trescientos Eleusinos masacrados de golpe tras un simulacro de proceso.

La guerra civil hizo nacer igualmente intensas emociones compartidas. En la ciudad, todo empezó alegremente: los Treinta mandaron ejecutar a cierta cantidad de «sicofantes y miserables» y «la ciudad se alegraba de lo que estaba pasando»[31]. Pero la alegría no tardó en dar paso al miedo, y hasta al terror: todos los atenienses de la ciudad llegaron a compartir las mismas esperanzas y los mismos temores, conforme a los deseos de los Treinta, que deseaban convertirlos en cómplices de sus crímenes; simétricamente, todos los excluidos vivieron el sufrimiento del desarraigo y de una existencia que se había convertido en precaria. Al cabo de este proceso de polarización, toda la población ateniense se vio afectada. A la manera de una pandemia, la guerra civil afecta a cada hombre y cada mujer hasta en su hogar, como ya cantaba el poeta-legislador Solón: «El mal público entra en cada morada y las puertas del patio ya no quieren contenerlo, ya ha saltado por encima de la barrera elevada y os encuentra siempre, aunque huyáis hasta el fondo de vuestra habitación»[32].

Esta visión apocalíptica merece, de todas formas, ser cuestionada. La guerra civil alternó tiempos fuertes y tiempos débiles, momentos paroxísticos y periodos de apaciguamiento: por poderoso que fuera, el vínculo de la división nunca logró reducir enteramente la pluralidad coral de la ciudad ateniense. Para iniciar este proceso de desescalada teórica y retórica, la reflexión debe partir de las consideraciones cronológicas y de una evidencia muy a menudo olvidada: la stasis no puede ser considerada en bloque, al igual que antaño la Revolución

francesa. Por decirlo de otro modo, la guerra civil no puede resumirse solo al gobierno de los Treinta, puesto que este también se divide en varias fases de intensidad desigual.

De la stasis como síncope

Contrariamente a los usos, hemos elegido no exponer la trama cronológica del conflicto al comienzo de la obra. Esta elección —porque de eso se trata— no consiste en absoluto en el rechazo de una historia de los acontecimientos que se quedara en la superficie. Se trata más bien de no considerar la cronología como un marco fijo, sobre cuyo fondo se destacarían los acontecimientos, sino como un problema histórico e historiográfico de pleno derecho: establecer el desarrollo de la stasis equivale a proponer —seamos o no conscientes de ello— una interpretación de la misma.

Recordemos a este respecto varios hechos recurrentes. De la guerra civil ateniense, solo los dos extremos parecen algo seguro: por un lado, la capitulación de Atenas en abril de 404; por otro, la reconciliación jurada a finales del mes de septiembre o principios de octubre de 403. Ahora bien, en este intervalo de un año y medio, la experiencia de los Treinta duró como mucho ocho meses, según reconoce el propio demócrata Cleócrito[33]. Más allá de estos escasos puntos fijos, todo es debatible y, en primer lugar, el momento en el cual hay que situar esos ocho meses sangrientos. Según Luciano Canfora, esta secuencia macabra habría comenzado desde la capitulación, en la primavera de 404, para terminar en diciembre de 404 o enero de 403: si seguimos el razonamiento del erudito italiano, los Treinta habrían sido depuestos más de nueve meses antes de la reconciliación, lo que equivale a otorgar al periodo de los Diez una duración equivalente o incluso superior a la secuencia precedente[34].

Poco argumentada, esta proposición está muy aislada en la historiografía. Y es que la mayoría de los especialistas coinciden más bien en situar el «reinado» de los Treinta entre septiembre de 404 y mayo-junio de 403, y esto por dos razones. En primer lugar, la Constitución de los atenienses mantiene, en un texto de aspecto oficial, que los Treinta fueron establecidos bajo el arcontado de Pitodoro, es decir, después de junio o julio de 404[35]. En segundo lugar, una indicación de Jenofonte tiende a situar la batalla de Muniquia no en invierno, sino a finales de la primavera de 403: el

historiador ateniense precisa que, en los días que siguieron al enfrentamiento, los resistentes demócratas pudieron recoger frutos (opôra) caídos al suelo para abastecerse[36]. A menos que corrijamos los manuscritos, esta mención implica situar el episodio a finales del mes de mayo o principios del mes de junio de 403.

En el marco general, se vuelve entonces posible ubicar grosso modo los diferentes acontecimientos de la guerra civil[37]. El primer acto de la reconquista democrática, la toma de Fileo, podría haber tenido lugar entre diciembre de 404 y finales de febrero de 403, en razón de las abundantes nevadas mencionadas por Jenofonte a este respecto[38]. La fase siguiente —a menudo llamada la «sorpresa de Acarnas»— podría haberse desarrollado en abril o mayo, poco antes de la toma del Pireo por las tropas de Trasíbulo[39]. Por último, la batalla decisiva en Muniquia, que fue el toque de difuntos para los Treinta, habría tenido lugar en mayo o junio de 403 por la razones expuestas anteriormente[40].

Sean cuales sean las soluciones cronológicas elegidas, un punto parece claro, aunque rara vez se le dé importancia. La época de los Treinta apenas cubrió la mitad del tiempo de la guerra civil, mientras que el periodo de los Diez, a menudo considerado como una simple peripecia previa a la reconciliación, duró al menos tres o cuatro meses. ¿No es entonces un error de perspectiva reducir la stasis ateniense al simple reinado de los Treinta? Sin duda. Pero hay que constatar que esta mirada sesgada deriva ampliamente de las fuentes antiguas. Si resulta difícil establecer la cronología relativa de la guerra civil, no es en razón de las lagunas de nuestra documentación, sino porque a la mayoría de los atenienses les interesaba mantener la confusión al respecto: mientras que algunos buscaban extender el periodo de la stasis para estigmatizar mejor a sus adversarios —como Nicómaco, acusado de crimen oligárquico por anticipación por hechos cometidos antes incluso de la capitulación[41]—, otros deseaban reducirla al mínimo para minimizar su propia colaboración con el régimen infame, como Mantíteo proclamando no haber regresado a Atenas hasta «cinco días antes de la llegada de la gente de Fileo al Pireo»[42]. En cuanto a los exiliados o resistentes, la mayoría no ganaba nada precisando el momento, a veces muy tardío, en que habían dejado la ciudad[43]. Desde este punto de vista, la amnistía fue efectivamente una amnesia: todo un tramo de la guerra civil fue deliberadamente olvidado por los atenienses y, tras ellos, por una parte de la historiografía[44].

Lejos de ser anecdóticas, estas consideraciones cronológicas impiden interpretar el acontecimiento a través del único prisma de su secuencia más brutal, como si, durante esos dieciocho largos meses,

las intensidades políticas no hubieran variado de forma radical. Pero la misma crítica merece ser aplicada a la fase paroxística de la guerra civil o, por decirlo de otro modo, a su núcleo terrorista. Porque el propio reinado de los Treinta no podría considerarse de un extremo al otro como un puro momento de anomia, marcado por la violencia y la arbitrariedad.

Aquí de nuevo la cronología es crucial. Durante los dieciocho meses que los Treinta pasaron al frente de la ciudad, la violencia no se distribuyó de manera uniforme. Con toda probabilidad, hubo que esperar a la toma de Fileo —es decir, como pronto a diciembre de 404 o incluso a enero o febrero de 403— para que la dinámica terrorista se desbocase[45]. Solo después de los primeros éxitos de los demócratas, Terámenes fue condenado a muerte y los Treinta, liberados de ese fastidioso contrapeso, multiplicaron las exacciones contra la población[46]. El verdadero momento de inflexión tal vez fuera incluso más tardío. Según Jenofonte, fue la toma de Acarnas (¿en mayo o abril de 403?) lo que provocó la masacre de los trescientos eleusinos —el peor crimen de toda la guerra civil—, cuando, «pensando que su situación ya no era segura», los Treinta quisieron apoderarse de Eleusis «para hacer de ella un refugio»[47]. En cualquiera de los casos, el desbocamiento asesino fue seguramente tardío[48]. Esta periodización es aún más seductora porque entra en resonancia con una alusión de Isócrates en el Panegírico compuesto en 380 a. C., que evoca a los laconizantes «cubiertos por la sangre de sus conciudadanos» que, «en tres meses, mataron sin juicio a más personas de las que nuestra ciudad ha juzgado durante toda su dominación»[49]. Estos tres meses bien podrían corresponder a la fase terrorista —y terminal— del gobierno de los Treinta.

Más profundamente, el terror oligárquico debe ser puesto en perspectiva, como bien ha mostrado Luciano Canfora. Seguramente, los Treinta procedieron a numerosas ejecuciones sin juicio; sin embargo, es igualmente cierto que tras la reconciliación los atenienses tendieron a exagerar la amplitud de sus crímenes para establecer un verdadero «libro negro de la guerra civil»[50]. Se estableció entonces una sórdida «aritmética de las víctimas» destinada a provocar el espanto y la cólera: mientras que la mayoría de los autores antiguos hablan de mil quinientos muertos[51], ciertos oradores llegan a evocar dos mil quinientas ejecuciones sumarias[52].

Bien es cierto que la demostración de Canfora pretende alimentar una analogía discutible entre el régimen de los Treinta y la Unión Soviética de Stalin[53], pero no por ello destaca menos la incertidumbre que rodea el nombre de las víctimas de la oligarquía. Más que intentar

—en vano— llegar a un recuento objetivo, hay que tratar de comprender las razones que explican estas fuertes oscilaciones. Con este fin, conviene tomar en serio la afirmación de Cleócrito en las Helénicas, según la cual los oligarcas habrían desencadenado no una stasis, sino un verdadero polemos, término que designa la guerra contra un enemigo exterior[54]. Lejos de ser inocente, esta elección léxica sugiere que los demócratas tendieron a fusionar en una misma compatibilidad macabra las ejecuciones sumarias ordenadas por los Treinta y las víctimas caídas durante las batallas entre oligarcas y demócratas, llegando incluso a agregar pérdidas causadas por los enfrentamientos esporádicos entre los espartanos y la tropa de Trasíbulo[55]. Del mismo modo, es muy probable que, para inflar el número de las víctimas, los atenienses imputasen a los Treinta todos los muertos de la guerra civil, desde la capitulación hasta la reconciliación, sin buscar discriminar diferentes fases.

Entendámonos bien: no se trata en absoluto de exonerar a los Treinta de sus responsabilidades aplastantes, sino de demostrar que, en 403, interesaba a todos los bandos exagerar sus crímenes para hacer de ellos monstruos sanguinarios o, más exactamente, crueles «tiranos», según la calificación elegida por los atenienses desde la reconciliación[56]. Ahora bien, esta damnatio memoriæ contribuyó a alimentar una lectura totalitaria de la secuencia, mientras que las exacciones de los Treinta distaron, en realidad, de afectar a todos los habitantes del Ática en el mismo grado y según los mismos ritmos. En el tiempo, en primer lugar, el desbocamiento terrorista fue breve, como hemos visto: hasta la toma de Fileo (en diciembre o enero de 403), muchos excluidos de la lista de los Tres Mil permanecieron en el interior del recinto sin el menor problema[57]; del mismo modo, los eleusinos vivían tranquilamente en su demo, conservando sus bienes y su libertad, hasta que fueron brutalmente detenidos y ejecutados después de la «sorpresa» de Acarnas (¿en marzo o abril de 403?)[58]. En el espacio, también, tramos enteros de la población ateniense no se vieron afectados por el conflicto, ni siquiera en su fase terrorista. Pensemos en todos los que vivían en el campo para ocuparse de sus cultivos, acudiendo a la ciudad solo en raras ocasiones, a imagen del litigante anónimo del Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado compuesto por Lisias[59]. En cuanto a los numerosos esclavos —casi la mitad de la población del Ática—, la guerra civil solo perturbó marginalmente su existencia: con la excepción de algunos afiliados a la tropa de Trasíbulo, la mayor parte continuó sirviendo a sus amos o, si cambiaron de amo, se limitaron a trocar una servidumbre por otra.

Al analizar de este modo su núcleo duro —el periodo de los Treinta— la propia definición de la stasis se tambalea. ¿Hay que reducir la guerra civil a esas pocas semanas de desbocamiento terrorista? ¿No es eso una forma de reconducir la versión de todos los que tenían interés en cargar contra los Treinta para hacer olvidar su propia infamia (en el bando de «los de la Ciudad») o bien que deseaban facilitar la reconciliación (en el bando de «los del Pireo»)? Porque podría esbozarse una historia alternativa de la stasis que, en lugar de reducir su perímetro, lo ampliaría considerablemente. ¿No habría comenzado la guerra civil mucho antes de la instalación de los Treinta, justo después de la terrible derrota de Egospótamos en 405? ¿No habría continuado mucho tiempo después de la reconciliación, hasta la toma del bastión oligárquico de Eleusis en 401/400, o incluso hasta el proceso de Sócrates en la primavera de 399? ¿No pueden discernirse, tanto anterior como posteriormente, los síntomas distintivos de la stasis: comunidad emocional, distinción entre amigos y enemigos, estado de excepción?

Intentemos la experiencia empezando por remontarnos a unos meses antes de la capitulación de Atenas. En el otoño de 405 se desarrolla la última gran batalla de la guerra del Peloponeso. Lisandro consigue sorprender a la flota ateniense en Egospótamos, en el Quersoneso tracio: los trirremes son aniquilados y tres mil ciudadanos capturados y ejecutados sumariamente[60]. Testigo de primera mano, Jenofonte relata hasta qué punto la noticia suscitó el espanto en toda la ciudad. Los atenienses temen que sus «aliados», tiranizados durante tanto tiempo en el marco de la Liga de Delos, decidan vengarse de las exacciones sufridas. Mezclando pena y culpabilidad, el lamento se extiende por toda la ciudad a la velocidad del rumor[61]. El anuncio del desastre está dando a luz a una comunidad emocional según las modalidades ya exploradas en el teatro en las décadas precedentes. Hombres ejecutados en masa, mujeres llevadas en cautividad: todos saben, por haberlo visto muchas veces en escena, a qué terrible destino está abocada una ciudad vencida[62].

Este régimen de alta intensidad emocional perdura hasta la capitulación; mientras, paralelamente, se pone en práctica en la ciudad una nueva definición del amigo y el enemigo, así como los pródromos de un verdadero estado de excepción. Para comprenderlo, volvamos por un momento a Las ranas de Aristófanes: por un lado, el poeta aboga, en la parábasis, por que se reintegren todos aquellos que

habían estado comprometidos con el régimen de los Cuatrocientos (vv. 686-705); por otro, pone en la picota a unos cuantos enemigos interiores, muertos o vivos[63]. ¿Nada nuevo bajo el sol de Atenas? ¿Acaso Aristófanes no era aficionado a los ataques personales desde sus comienzos, veinte años antes, a semejanza de sus rivales, tan vengativos como él? En realidad, todo es cuestión de contexto: mientras las comedias tenían, la mayor parte del tiempo, una función de desahogo catártico sin mayores consecuencias políticas[64], la situación era muy diferente en ese comienzo del año 404. Los atenienses se hallaban desamparados frente a la derrota y la comedia era parte activa —y no simple reflejo— de un juego político donde se urdían condenas expeditivas y amnistías súbitas. El proceso de Cleofonte ya se había iniciado desde hacía algunas semanas (en diciembre de 405)[65], mientras que Patróclides meditaba sin duda sobre el decreto, votado poco después, que autorizaría a los oligarcas en el exilio a regresar a su patria.

Esta redefinición del amigo y el enemigo —mediante un doble juego de integración y exclusión— se efectúa en parte gracias a una suspensión temporal de la legalidad. Para comprenderlo, hay que dejar el escenario del teatro y entrar en el espacio del tribunal para reunirnos por última vez con uno de nuestros personajes, Nicómaco. Unos años después de la reconciliación, Lisias recuerda su papel deletéreo tras Egospótamos. Lo acusa de haber contribuido al arresto de Cleofonte por el Consejo a instigación de Sátiro y, por consiguiente, de haber actuado «abiertamente a favor del complot oligárquico (sunestasiasen)»[66]. Sucedido antes incluso de la capitulación de Atenas, el episodio permite a su adversario transformar a Nicómaco en partisano por anticipación de los Treinta, uno de cuyos miembros más fanáticos fue Sátiro[67]. Sobre todo, tiende a mostrar que el estado de excepción y la stasis ya se estaban instalando silenciosamente en la ciudad. Desde este punto de vista, el papel del Consejo —extraordinario y hasta ilegal— en la condena de Cleofonte forma un nexo de unión con el periodo de los Treinta, durante el cual esta institución fue el instrumento de todas las condenas arbitrarias.

Nada obliga aquí, evidentemente, a creer la palabra del cliente de Lisias que desarrolla un argumento ad hoc para mancillar la reputación de su adversario, sabiendo que Nicómaco no podía ser acusado de haber colaborado directamente con los Treinta, que incluso lo habían obligado a exiliarse. Sin embargo, el testimonio de Lisias no está completamente aislado: Jenofonte tiende igualmente a situar el comienzo de la stasis en ese momento preciso —antes de la capitulación—, evocando claramente «la guerra civil (staseôs) durante la cual Cleofonte halló la muerte»[68].

Del mismo modo que es posible adelantar el comienzo de la stasis, también puede extenderse su curso más allá de la reconciliación. Porque el fin oficial de la guerra civil, el 12 de Boedromión de 403, no hizo desaparecer el conflicto por arte de magia. Ciertamente, todos los atenienses se comprometieron entonces a «no guardar rencor», sin importar de qué bando hubieran sido. Pero la alegría del reencuentro no estuvo presente: mal que le pese a Platón, no hubo «ahínco fraternal por parte del Pireo y de la ciudad» y la gran familia ateniense no parece haberse recompuesto instantáneamente en la concordia o —por emplear un término musical— la armonía[69].

La vida política sigue incluso funcionando según la dialéctica del amigo y el enemigo. Porque la unión sagrada se hizo a expensas de ciertos individuos y, en particular, de los Treinta, los Diez y los Once, juzgados responsables de las desgracias comunes y excluidos nominalmente de la amnistía: el juramento establecía una línea de demarcación clara entre los ciudadanos recuperables y los que no lo eran. El horizonte del conflicto seguía por tanto estando presente en un ritual que expresaba a la vez la unión más fuerte —entre quienes juraban juntos— y la división más intensa, mediante la identificación de enemigos inexpiables. Incluso en el seno de la comunidad reconciliada, los antagonismos políticos distaban de haberse apagado: no solo, en los años que siguieron, numerosos ciudadanos que habían permanecido en la ciudad fueron llevados ante los tribunales por haber colaborado con los Treinta, sino que los antiguos resistentes del Pireo no tardaron en enfrentarse entre partisanos de una democracia abierta (Trasíbulo y los suyos) y partidarios de una comunidad más cerrada (Arquino y sus esbirros)[70].

Lo que resulta aún más perturbador es que la reconciliación parece haber pasado por el mantenimiento de un estado de excepción. La tradición atribuye en efecto a Arquino varias medidas extraordinarias para prevenir todo retorno de la stasis. La más impactante, como hemos visto, fue la condena sumaria de uno de los demócratas que había vuelto del Pireo y se había atrevido a «guardar rencor» (mnêsikakein), contraviniendo el juramento de amnistía[71]. En muchos sentidos, esta ejecución expeditiva hacía eco a las condenas sumarias efectuadas bajo la oligarquía, igualmente de acuerdo con el Consejo[72]. A esto se añadieron varias decisiones que contravenían compromisos escritos o invertían el curso normal del procedimiento judicial. En cuanto a los oligarcas refugiados en Eleusis, fueron igualmente sometidos por la violencia en 401/400, al cabo de un asedio en toda regla y tras el asesinato de los estrategas que habían enviado para

negociar con los demócratas[73]. Todo parece transcurrir como si los atenienses hubieran mantenido ciertas prácticas derogatorias de los Treinta para asegurar mejor el retorno a la paz civil. ¿Hay que ver en ello la prueba de una continuidad subterránea entre estado de excepción y orden jurídico ordinario?[74]. La tentación es particularmente fuerte porque ciertas medidas tomadas en la urgencia en 403 —como la paragraphê— fueron posteriormente integradas en el derecho común del proceso ateniense: la excepción acabó siendo normalizada.

De apenas tres meses a más de cinco años: según la definición que se elija, el espesor cronológico de la stasis varía radicalmente. Pero extender de este modo el tiempo de la guerra civil no deja de causar problemas. En primer lugar, pone en marcha una dinámica revisionista a la cual resulta difícil poner un término. Porque ¿cómo hacer que empiece la stasis únicamente después de la derrota de Egospótamos? ¿Acaso sus rasgos distintivos no se percibían ya desde el proceso de Arginusas en 406? ¿No habría incluso que remontarse a la revolución oligárquica precedente de 411 y al enfrentamiento entre los oligarcas que permanecieron en la ciudad y la flota de Samos? Y, entonces, ¿por qué detenerse ahí? ¿Acaso no está todo en germen en 415, en el momento de la mutilación de los Hermes y la parodia de los misterios eleusinos? Una regresión hasta el infinito parece ponerse en marcha y hacer la stasis ateniense literalmente interminable. Sobre todo, esta extensión cronológica se basa en analogías parciales y lleva a trazar continuidades en trampantojo y equivalencias problemáticas.

Porque hay que afirmarlo alto y claro: la democracia ateniense, aun disfuncional —antes de la capitulación—, aun transicional —después de la reconciliación—, nunca funcionó con las mismas bases que el régimen oligárquico de los Treinta, y luego de los Diez, que llevó una guerra deliberada contra la mayoría de sus antiguos ciudadanos. Desde luego, después de Egospótamos en otoño de 405, la ciudad entra en un remolino emocional; es cierto que se producen manipulaciones judiciales que conducen a la ejecución de Cleofonte. Sin embargo, hasta la instauración de los Treinta, las instituciones democráticas continúan funcionando mal que bien y los ciudadanos no temen verse excluidos en cualquier momento del cuerpo cívico y, por consiguiente, perder la protección vinculada a su estatus. Si bien el miedo se infiltra en la comunidad y los golpes bajos se multiplican, no existe todavía una campaña de terror orquestada por una minoría en contra de la mayoría. Entre unos excesos condenables —bajo la democracia— y la institucionalización de la anomia —bajo la

oligarquía—, la situación es literalmente inconmensurable.

Es igualmente abusivo extender la guerra civil hacia delante. Porque, por violentos que sean, los enfrentamientos en el tribunal no pueden ser interpretados como el mantenimiento de una forma de hostilidad radical: a pesar de las relaciones destacadas por Nicole Loraux[75], el agôn judicial no se identifica con la stasis, sino más bien con una forma de domesticarla. En cuanto al juramento de amnistía, sería un error interpretarlo a la luz de un enfrentamiento entre amigos y enemigos. Ciertamente, el juramento excluía a ciertos oligarcas del campo de la amnistía; sin embargo, las cláusulas adventicias anulaban esta excepción, puesto que incluso los Treinta, los Diez y los Once podían reintegrarse en la comunidad tras haber rendido cuentas, según un procedimiento que los beneficiaba escandalosamente, seleccionando a aquellos que procedían al examen en función de su patrimonio[76]. En la Atenas reconciliada, el enemigo radical, ejecutable a voluntad, ya no tenía lugar alguno.

¿Hay que invocar entonces la forma en que el estado de excepción resurgió durante el propio tiempo de la reconciliación? Sigue siendo un paralelismo seductor, pero engañoso. Si bien hubo algunas decisiones extraordinarias —como la ejecución sumaria del demócrata acusado de haber roto el juramento de amnistía o la reducción violenta del bastión oligárquico de Eleusis en 401/400—, estas tuvieron un campo de aplicación extremadamente circunscrito, en ruptura con los Treinta, que habían hecho de la suspensión de la legalidad su modo de gobierno. Por otra parte, con excepción de la paragraphê, estas medidas de urgencia no tuvieron ninguna posteridad institucional en la Atenas posterior a 403. La reconciliación ateniense remite, mucho más que al mantenimiento de un estado de excepción, a la elaboración de una justicia de transición que busca asegurar el retorno al equilibrio político mediante una sabia dosificación de condenas selectivas dirigidas, olvido selectivo y medidas derogatorias[77].

En definitiva, hay que afrontar la complejidad y mantenerse firmemente en el centro de la palestra. Por una parte, no podríamos aceptar sin debate la distribución cronológica de algunos actores del conflicto que deseaban reducir la guerra civil al único momento de los Treinta, incluso a algunas semanas de su reinado. Por otra parte, no conviene tampoco hacer desbordar la guerra civil de su lecho cauce arriba o cauce abajo, como si la diferencia entre democracia y oligarquía no fuera más que de grado y no de naturaleza. Hoy como

ayer, determinar la extensión de la stasis no es una elección solamente historiográfica, sino también ética y política: si proclamamos que estamos en estado de guerra civil cuando todavía vivimos en democracia, nos arriesgamos a acarrear aquello que pretendemos combatir…

Propongamos entonces una definición definitiva de la guerra civil. Esta sobreviene cuando la lucha sangrienta ataca la definición de las propias bases de la comunidad; en este caso concreto, en 404, un pequeño grupo decidido quiso poner brutalmente un término a la pluralidad de la vida colectiva democrática en pro de una distinción binaria entre incluidos y excluidos. Esta experiencia traumática ofrece a este respecto una última lección: pese a todos sus esfuerzos, los Treinta fracasaron en su empresa maniquea. Si bien algunos coros desaparecieron o se fusionaron, otros aparecieron a raíz del trance. Releer la guerra civil desde el ángulo coral es, en definitiva, salir de una alternativa mortífera que no imagina ningún término medio entre unión perfecta y desgarro trágico; es dar todo su lugar a formas de disensión que no oponen necesariamente a enemigos (hostis), sino a «no amigos» (inimicus). Porque una cosa es considerar que lo político es indisociable de cierta conflictividad y otra afirmar que la esencia de lo político reside en la hostilidad y la discordia radical, ya sea esta asumida o reprimida[78]. Ni Uno, ni Dos: al cabo de la guerra civil, la ciudad no era ni cacofónica ni monofónica, sino que estaba cruzada por armonías plurales y en ocasiones disonantes.

¿Cambio de ritmo? Atenas después de 403

Al término de la investigación, nos acecha un último peligro. ¿No nos arriesgamos a disolver el acontecimiento? Por decirlo de otro modo, ¿la guerra civil no habría cambiado nada en la vida política ateniense, plural un día, siempre plural? Esto sería evidentemente exagerado. La ciudad sale transfigurada por el trance, y nos incumbe, para poder concluir, identificar la naturaleza exacta de estas evoluciones. En definitiva, se trata de pasar de un concepto del acontecimiento como secuencia histórica —cuya justicia y exactitud y cuyos límites cronológicos hay que definir— al acontecimiento como cesura histórica, es decir, como lo que adviene de lo que advino[79].

En primer lugar, si bien la guerra civil nunca borró la pluralidad fundamental de la vida comunitaria ateniense, condujo a limitar su

expresión dentro de un marco institucional en adelante aceptado por todos. Y es que Isócrates tiene razón cuando afirma que la crueldad demente de los Treinta volvió a los atenienses «todos demócratas»[80]. Precisemos: después de 403, el régimen democrático ya no tenía alternativas que pudieran reconocerse como tales sino en el repliegue de las escuelas filosóficas[81]. Este consenso político se tradujo, en espejo, en el resurgir del discurso antitiránico, del cual da fe, por ejemplo, la extraordinaria popularidad de los Tiranicidas después de 403[82].

Más generalmente, la guerra civil provocó un cambio de aspecto de la vida política ateniense. La reconciliación clausuró brutalmente una década de experimentos políticos desenfrenados, ya fueran democráticos (como la flota autoorganizada de Samos, donde ya se ilustraba Trasíbulo) u oligárquicos (como la comunidad cerrada de los «mejores» soñada por Critias). De forma sintomática, la Constitución de los atenienses, compuesta durante la década de 330, termina en 403 su registro de las diferentes (r)evoluciones (metabolai) que la ciudad conoció desde de su fundación, como si el tiempo político hubiera quedado congelado después de la reconciliación. Las transformaciones institucionales se vuelven sin duda menos rápidas en razón de una serie de elementos muy conocidos. Iniciado en 410, un procedimiento de revisión de las leyes atenienses desembocó, tras muchas vicisitudes, en la nueva publicación del conjunto de las leyes en 400/399 a. C. Las leyes (nomoi) quedaban en adelante claramente distinguidas de los simples decretos (psêphismata): ningún decreto podía ya contradecir una ley existente, mientras que la introducción de nuevas leyes se volvía más compleja y solemne, ralentizando de facto el ritmo de los cambios legislativos[83].

Este fenómeno de jerarquización afectó igualmente a la organización estatutaria de la comunidad y, en particular, tendió a aumentar la distancia entre ciudadanos y no ciudadanos. En 403, los atenienses pusieron un término a la (relativa) fluidez estatutaria creada por la conmoción de la guerra del Peloponeso: caída en desuso, la ley de Pericles sobre la ciudadanía volvió a entrar en vigor y, poco después, los matrimonios entre atenienses y extranjeros fueron prohibidos, algo que jamás había sucedido en el siglo V. Las naturalizaciones se efectuaban en adelante a escala individual (y al cabo de un voto formal de la Asamblea que requería cierto quorum) y ya no de forma colectiva, como en el siglo precedente.

Este proceso de estabilización es particularmente perceptible en una zona específica del espacio social ateniense: el campo intelectual. En el siglo V, la vida intelectual funcionaba de forma intermitente; se

desarrollaba en lugares muy diversos —en el Ágora, en tiendas o en casas privadas— y reunía a grupos de oyentes aglutinados en torno a «maestros de verdad» de paso, que cobraban sustanciosamente sus lecciones[84]. Los sofistas o sophoi designaban entonces una nebulosa mal diferenciada que mezclaba trágicos, sofistas, médicos, hasta adivinos, retomando la extraña enumeración de Aristófanes en Las nubes[85]. Ahora bien, después de 403, estas agrupaciones temporales cedieron poco a poco el paso a verdaderas escuelas intelectuales, inscritas en lugares muy precisos (concentradas en torno a los gimnasios)[86] y que funcionaban de forma duradera con ciclos de enseñanza de varios años[87]. Y Sócrates fue el primero en «hacer escuela», apenas diez años después de la reconciliación, pronto seguido por Platón a partir de 387/386. Esta estabilización del campo intelectual se acentuó más aún por la progresión de lo escrito, que concurrió para fijar tradiciones de enseñanza a largo plazo.

Pero entendámonos bien: este cambio de aspecto no debe ser tomado por un desvanecimiento de la vida democrática. En otras palabras, un ritmo más lento no es necesariamente lánguido. De hecho, el consenso aparente en torno al régimen democrático no impidió en modo alguno que siguieran enfrentándose en la ciudad conceptos políticos muy diversos, algunos de los cuales en realidad no tenían de democrático más que el nombre. Al abrigo de los muros de su escuela, Isócrates se convirtió en el portavoz de una «democracia» tan moderada que se emparentaba con una auténtica oligarquía, puesto que el pueblo supuestamente no debía poseer más que un simple poder de control sobre los gobernantes seleccionados por méritos[88]. Era nominalmente una democracia, pero era la élite de los «mejores» quien ostentaba la realidad del poder.

En cuanto a la supuesta «moderación» de la democracia en el siglo IV, es en gran medida una ficción historiográfica[89]. Pues, aunque la reconciliación fuera efectivamente orquestada por los «moderados» de ambos bandos, no llevó a despojar al pueblo de su hegemonía. Tomemos el ejemplo del supuesto paso de la soberanía popular (en el siglo V) al «reinado de las leyes» (después de 403). En primer lugar, la distinción entre leyes y decretos apenas tuvo influencia concreta en la vida política ateniense: el pesado procedimiento de la nomothesia rara vez se puso en práctica[90], mientras que conocemos por los textos e inscripciones más de quinientos decretos votados por la Asamblea en el siglo IV. Además, nada prueba que los nomothetes fueran menos demócratas que el pueblo reunido en Asamblea: elegidos por sorteo entre los miembros de los tribunales, representaban fielmente la sociología ateniense[91]. La oposición entre los nomothetes, supuestamente reflexivos y moderados, y una Asamblea, inclinada a

tomar decisiones apresuradas y radicales, se basa en prejuicios discutibles. Lo que cambió, en definitiva, fue el ritmo con el cual podían tomarse las decisiones de carácter general, y no su naturaleza más o menos democrática.

Del mismo modo, la rígida edificación de las barreras de estatus no implica en modo alguno la puesta en práctica de una política más moderada. En el siglo precedente, fueron los partidarios de una democracia radical —empezando por Pericles— quienes endurecieron los criterios de acceso a la comunidad para regular mejor la redistribución de la riqueza y de todas las ventajas vinculadas al imperialismo creciente de la ciudad[92]. Simétricamente, ciertos atenienses muy poco demócratas defendían entonces un abordaje más abierto de la ciudadanía, estigmatizando el repliegue de la ciudad sobre su núcleo autóctono[93].

Más generalmente, podría mantenerse que la ciudad nunca fue tan democrática como en el siglo IV, como hace valer la Constitución de los atenienses de Pseudo Aristóteles. «[Después de 403] el pueblo se ha hecho el amo de todo y todo está regulado por decretos y por tribunales en los que domina el pueblo. En efecto, hasta los juicios que antaño pertenecían al Consejo están ahora en las manos del pueblo»[94]. De esta democratización da fe también el rápido aumento, entre 403 y 392, de la indemnización de participación en la Asamblea (misthos ekklêsiastikos). Si bien la medida tenía en un primer momento un alcance simbólico —en vista de su bajo importe—, toma una connotación decididamente democrática con el tiempo y Platón no se equivoca al tomar el misthos como símbolo mismo de la hegemonía popular[95].

Ahora bien, la introducción del misthos de la Asamblea ha dejado muy pocos rastros en la documentación: solo conocemos su existencia por alusiones indirectas de Aristófanes, casi fortuitamente[96]. Y cuando las fuentes atenienses registran cambios institucionales después de 403, suele ser para relativizar su novedad: la distinción entre leyes y decretos —innovación radical donde las haya— se efectúa bajo el alto patronato de Dracón y de Solón, los dos grandes legisladores de la época arcaica, con los atenienses alardeando de haber mantenido sus leyes ancestrales en vigor[97]. Lo mismo sucede unos años más tarde, en 394, cuando los atenienses otorgan la primera estatua honorífica al estratega Conón. Cuando se trata de una innovación que da fe de un nuevo modo de control del pueblo a las élites, los atenienses sienten el deseo de conectarla con un (falso) precedente —el grupo de estatus de los Tiranicidas— para enmascarar la ruptura que están llevando a cabo[98].

Este es, en definitiva, el verdadero cambio provocado por la guerra civil: el trauma de la stasis acentuó la negación de la democracia de su propia historicidad[99]. La verdadera novedad fue precisamente la negación de la novedad. En otras palabras, la reconciliación desembocó en un cambio radical de régimen de historicidad, es decir, de la forma en que los atenienses articulaban pasado, presente y futuro[100]. En el siglo precedente, la democracia de Pericles parecía tender enteramente hacia el futuro: en la obra de Tucídides, el discurso de los Corintios destaca, con una mezcla de admiración y espanto, la temporalidad histórica propia de los atenienses, donde «la acción […] llena constantemente el porvenir y borra el pasado y hasta el presente»[101]. Si bien el historiador tiende a exagerar el «innovacionismo» de la democracia de Pericles[102], al menos permite detectar, por contraste, un cambio fundamental: a partir de 411, y más aún de 403, se imponen un discurso y unas prácticas cívicas que valoran el pasado de forma obsesiva y preconizan el retorno a la constitución de los ancestros (patrios politeia)[103].

Así pues, en 403 desemboca el lento proceso iniciado una década antes, que abarcó la reorganización de los archivos cívicos, el cotejo y la revisión de las leyes de Dracón y Solón (en adelante expuestas en el Ágora a la vista de todo el mundo) y el establecimiento de la lista de los arcontes atenienses, un conjunto de medidas destinadas a racionalizar la gestión de los documentos oficiales y que reflejan también la puesta en práctica de esta nueva relación con el pasado[104]. Igualmente, poco después de la reconciliación, los atenienses empezaron a volver a representar obras teatrales compuestas en el siglo V. Si bien algunas obras especialmente apreciadas ya se habían vuelto a representar antes de que estallase la guerra civil —como las famosas Ranas—, la práctica se enraizó y no tardó en institucionalizarse. Desde este punto de vista, la representación de Edipo en Colono marcó una ruptura. Concebida antes de la muerte de Sófocles en 406, fue representada póstumamente en marzo de 401 a. C. durante las Dionisias, gracias a la acción del nieto del poeta. En ella se ponían en escena, en un juego de ecos y desajustes con el pasado reciente[105], las consecuencias mortíferas de la stasis o, por decirlo en palabras de Edipo, del «aliento» de la discordia: «La confianza muere, la sospecha crece y ya no es el mismo aliento (pneûma) el que va siempre entre los hombres en relación de amistad, ni de una ciudad a otra»[106]. Más allá de su tema de actualidad, esta representación póstuma inició un proceso de embalsamamiento del teatro ateniense. Porque, desde 386, se estableció la costumbre: una tragedia antigua volvía a representarse durante las Dionisias y esto probablemente cada

año, antes de que el orador Licurgo en la década de 330 lo institucionalizase definitivamente, creando un teatro literario y patrimonial[107].

Esta impresión de estancamiento se vio aún más acentuada por dos factores, uno urbanístico, otro historiográfico. En primer lugar, la finalización del Erecteón en 406 a. C. señaló el fin de una secuencia de grandes obras iniciada en la época de Simón y de Pericles: durante la primera mitad del siglo IV, los atenienses vivieron a la sombra intimidante de los monumentos construidos en el siglo precedente, sin imprimir su propia marca en la ciudad. Más profundamente, los ciudadanos seguían siendo huérfanos de su grandeza pasada[108]: cuando fundaron en 378 la segunda confederación marítima, los atenienses tuvieron sin duda la impresión de volver a tocar, en modo menor, la partitura de sus gloriosos antepasados. Hay que calibrar aquí la turbulencia histórica en la cual los atenienses estuvieron sumidos durante una gran parte del siglo IV. Mientras sus antepasados habían vivido una historia orientada por los avances y retrocesos de su hegemonía político-militar, ellos ya no podían aferrarse a un hilo narrativo tan coherente. Ya se tratase de los espartanos, los tebanos o los atenienses, ninguna ciudad era lo bastante poderosa como para dominar de forma duradera el mundo griego y, por consiguiente, organizar la trama de los acontecimientos en una secuencia histórica inteligible. Jenofonte da fe de este desconcierto al final de las Helénicas, cuando concluye su relato de la batalla de Mantinea en 362 con esta desencantada constatación: «Pese a la victoria que cada cual afirmaba haber conseguido, nadie fue visiblemente más rico en territorios ni en ciudades ni en autoridad que antes de la batalla; y la incertidumbre y la turbación fueron más grandes después que antes en toda Grecia»[109].

Desorientados y atormentados por su poder perdido, los atenienses se habían refugiado desde hacía tiempo en el elogio incondicional de su pasado, a costa de ocultar las innovaciones políticas que introducían bajo el barniz uniforme de la constitución de los ancestros. Es precisamente ese régimen de historicidad totalmente singular lo que tuvo como consecuencia, en la historiografía contemporánea, enraizar el cliché de una democracia languideciente, incluso decadente, en el siglo IV. Pero esta percepción del tiempo histórico no implicaba en el fondo un debilitamiento de la vitalidad democrática, sino más bien otra modulación de las relaciones entre momentos instituyentes y funcionamiento instituido. Lejos de estar en calma, la ciudad de los coros tenía días hermosos por delante.

Y es que la historia de la coralidad ateniense no termina en absoluto en 403, ni siquiera a finales de la época clásica. Hicieron falta todavía varios siglos para que la democracia viviera sus últimas horas, no en 322 con la instauración de un régimen censitario que no duró más que unos quince años, sino el 1 de marzo del año 86 a. C., cuando las legiones romanas entraron en la ciudad. Como los espartanos en 404, los soldados de Sila destruyeron los muros de la ciudad; pero, contrariamente a los lacedemonios, no se detuvieron ahí. La ciudad fue abandonada a los soldados y Plutarco hace un relato de las exacciones cometidas que hiela la sangre. «La sangre vertida en el Ágora invadió todo el Cerámico hasta la Dípilon: corrió incluso, dicen, a través de la puerta e inundó la barriada»[110]. Los más bellos emblemas de la cultura ateniense de la edad clásica, la Academia de Platón, el Liceo de Aristóteles y el santuario de Eleusis, fueron saqueados. Ante el desastre, muchos atenienses eligieron incluso darse la muerte: «Pese a la inmensa cantidad de los que así murieron, hubo al menos otros tantos que se suicidaron, en su piedad y su lamento por una patria que veían destinada a perecer»[111]. Inversamente al trayecto recorrido por Trasíbulo cuando restauró el régimen democrático, el general romano, tras haber tomado la ciudad, se dirigió hacia el Pireo para sellar definitivamente su historia. En el puerto de Atenas, organizó el incendio de los almacenes y del arsenal y mandó destruir la mayor parte de los edificios públicos.

Unos días antes, cuando la ciudad asediada estaba reducida a la hambruna, un hombre, sin embargo, se había entregado a una última provocación contra el poder romano. Había bailado…

Aristión se entregaba por su parte, sin tregua, a beber en pleno día y a alegres gozos; danzaba la pírrica y hacía el bufón ante los enemigos.[112]

Al danzar la pírrica, Aristión y sus compañeros se burlaban del invasor. Cercana al ditirambo, pero compuesta por hombres armados, esta danza coral no tenía nada anodino: presagiando la derrota que se avecinaba, imitaba el último enfrentamiento contra las legiones romanas al tiempo que celebraba la cultura coral ateniense. Por más que el notable grecorromano que es Plutarco reconozca en ella las

gesticulaciones irrisorias de un tirano, la danza de Aristión expresa uno de los rasgos más singulares de la identidad política ateniense. En un lejano eco a las palabras de Cleócrito en el campo de batalla del Pireo, conmemora mediante un gesto estético, tan fugaz como espléndido, la coralidad ateniense y el régimen democrático con la esperanza de conjurar, en vano, su inminente desaparición.

508/507	Reformas de Clístenes Inicio de la democ
490	Primera guerra médica (batalla de Marat
480-479	Segunda guerra médica Batalla naval de S
478	Creación de la Liga de Delos, instrumento
462/461	Reforma de Efialtes que consagra la dism
447-438	Construcción del Partenón
443-429	Pericles reelegido regularmente estratega
431-404	Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esp
430-429	La «peste» en Atenas
429	Muerte de Pericles
415	Escándalos religiosos en la ciudad (mutila
415-413	Expedición de Sicilia con consecuencias d
411	Primera revolución oligárquica (llamada
410	Fin de la primera revolución oligárquica
406	Batalla de Arginusas Proceso y condena d
405	(otoño) Derrota ateniense de Egospótamo
404-403	Guerra civil ateniense
404	(¿enero?) Proceso de Cleofonte Segunda r
404	(abril) Capitulación de Atenas Destrucció
404	(¿septiembre?) Instauración de los Treint
404	(¿diciembre?) Toma de Fileo por Trasíbul
403	(¿primavera?) Disensión entre los Treinta
403	(¿mayoBatalla de Muniquia en el Pireo ju
403	(¿septiembreFin de la oligarquía y reconc
403-402	Instauración de la indemnización de part
403-401	Múltiples procesos contra antiguos oligar
401	Decreto de concesión de la ciudadanía a l
401/400	Reducción del ultimo bastión oligárquico
399	Proceso y absolución de Andócides Proce

Agradecimientos

Este libro es el fruto de un trabajo en equipo, alegre y amistoso, que se ha extendido a lo largo de más de seis años. Como en un coro antiguo, a veces resulta difícil distinguir las dos voces que lo cruzan: la introducción y la conclusión han sido concebidas, pensadas y escritas en conjunto y, si bien cada capítulo tiene padres identificables, sonarían de una forma muy distinta sin las intensas conversaciones que los han alimentado. Esperamos que los dos semicoros que resultan de ello no sean demasiado disonantes: por una parte, Critias, Arquino, Sócrates, Lisímaca y Lisias; por otra, Trasíbulo, Eutero, Hégeso, Geris y Nicómaco.

A lo largo de esta aventura, varios coros de amigos y colegas nos han prodigado sus consejos y sugerencias. Han contribuido, en definitiva, a que un deseo de trabajo en equipo, imaginado en primer lugar en los locales de un laboratorio de investigación —el equipo ANHIMA (Antropología e Historia de los Mundos Antiguos)—, desemboque en un verdadero libro.

Queremos especialmente dar las gracias a nuestro gran amigo común, Yann Potin, que ha acompañado a este proyecto desde sus primeros esbozos, así como a Sophie Berlin, que acogió con entusiasmo la intuición coral que le dio origen. Su apoyo inquebrantable ha acompañado las transformaciones progresivas del libro hasta encontrar su forma definitiva. Deseamos también dar las gracias a Adeline Grand-Clément y a Emmanuelle Lê por sus generosas relecturas del manuscrito.

Estamos agradecidos a numerosos colegas y amigos por los intercambios producidos durante varios coloquios, seminarios o comités de redacción. Es un gran placer poder dar las gracias a Étienne Anheim, Patrick Boucheron, Mirko Canevaro, Françoise Fontisi, Thomas Hirsch, François Lissarrague, Arnaud Macé, Claudia Moatti, Pascal Montlahuc, Christel Muller, Violaine Sébillote y Anne Simonin. Algunos de ellos tuvieron incluso la gentileza de releer capítulos enteros: Pierre Chiron aceptó poner su pericia retórica al servicio del coro de Lisias; Anton Powell, formidable erudito y editor infatigable, prestó oídos al coro de Critias para corregir las notas desafinadas: todos nuestros pensamientos lo acompañan, ahora que la enfermedad acaba de llevárselo brutalmente.

La escritura del libro tomó forma en el transcurso del seminario «Las figuras de lo político» en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales. El coro que aceptó debatir, semana tras semana, las hipótesis propuestas desempeñó un papel esencial en la maduración de nuestras reflexiones. Damos especialmente las gracias a Alexandra Bartzoka, Louise Bruit, Hugo Chausserie-Laprée, Antoine Chabod, Panos Christodoulou, Paul Cournarie, Mathilde Defosse, Charles Delattre, Jocelyn Deseau, Marie Durnerin, Daniele Guasco, Sophie Lalanne, François Legrand, Pierrine Malette, Daria Russo, Pauline Schmitt, Nicolas Siron, Alexandre Vlamos y Adrien Zirah.

Este libro, por último, se inscribe en la prolongación de nuestras obras anteriores sobre la democracia, y debemos dar las gracias a quienes nos indicaron, hace mucho tiempo ya, los caminos de lo político ateniense y nos sugirieron la pertinencia de un abordaje coral: Pauline Schmitt, Claude Calame y, naturalmente, Nicole Loraux, cuya intimidante sombra nos ha acompañado durante toda esta aventura.

1 Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, I, 1, 3.

2 Las fuentes antiguas evocan tanto 1.500 como 2.500 víctimas de los Treinta: cf. p. ej. Isócrates, Areopagítico (7), 67; Esquines, Contra Ctesifonte (3), 235; [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 35, 4. En realidad, las cifras varían mucho entre las fuentes: ver L. Canfora, La Guerra civile ateniese, Rizzoli, 2013, pp. 112-121 y, aquí mismo, infra, Conclusión, pp. 331-332.

* Se ofrece una cronología simplificada de los acontecimientos en la página [349] de este volumen.

3 Este breve resumen de la guerra civil ateniense se inspira libremente del testimonio de Jenofonte en los libros I y II de las Helénicas. Para una cronología más precisa de la secuencia, ver P. Krentz, The Thirty at Athens, Cornell University Press, 1982, e infra, Conclusión, pp. 328-332. Sobre las interpretaciones sucesivas a las cuales dio lugar, a lo largo de la historia, la derrota ateniense en 404, ver el nutrido dosier de la revista Ktèma, 42, 2016, pp. 7-205.

4 Plutarco, Sobre la gloria de los atenienses, 394f.

5 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 38-43: «Esta reconciliación se hizo con las siguientes condiciones: las dos partes debían observar la paz la una para con la otra, cada cual debía volver a su hogar salvo los Treinta, los Once y los Diez magistrados del Pireo; si había gente en la Ciudad que no se sentía segura, se decidió que se instalarían en Eleusis. Terminadas estas negociaciones, Pausanias licenció a su ejército y la gente del Pireo subió armada a la Acrópolis, donde hicieron un sacrificio a Atenea». Los combatientes, no obstante, habrían depuesto las armas a las puertas de la ciudad, antes de lanzarse hacia la Acrópolis: Lisias, Contra Agorato (13), 81.

6 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 43.

7 Los historiadores han interpretado generalmente la procesión de las Panateneas como la encarnación de la comunidad en su unidad y sus articulaciones, con los diferentes grupos sociales asociados. Ver F. Graf, «Pompai in Greece», in R. Hägg (dirs.), The Role of Religion in the Early Greek Polis, Aström, 1996, pp. 55-65; A. Kavoulaki,

«Processional Performance and the Democratic Polis», in S. Goldhill y R. Osborne (dir.). Performance Culture and Athenian Democracy, Cambridge University Press, 1999, pp. 293-320.

8 Ver los comentarios de J. L. Shear, Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens, Cambridge University Press, 2011, p. 288.

9 Sobre esta traducción, ver N. Fisher, «"Let Envy Be Absent". Envy, Liturgies and Reciprocity in Athens», in D. Konstan y N. K. Rutter (dirs.), Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece, Edinburgh University Press, 2003, pp. 181-215, aquí p. 203 n. 67.

10 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 20-22.

11 Sobre la metáfora crucial del tejido (sumploké), ver J. Scheid y J. Svenbro, Le Métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain, La Découverte, 1994: como para el coro, el tejido sirve para pensar la unidad como la diversidad de los colectivos, el consenso político como el desgarro de la stasis. Sobre la esclavitud como metáfora rectora, ver P. Ismard, La Cité et ses esclaves. Institutions, fictions, expériences, Seuil, 2019, pp. 239-241.

12 Jenofonte, Económico, 8, 20.

13 [Aristóteles], Del mundo, 399a 15. Por otra parte, en La república, el coro representa el cortejo que acompaña al conjunto de los malos deseos que obstruyen la psique desprovista de toda virtud (560e).

14 Sobre la analogía entre coro dramático y falange hoplítica, ver L. Calero, «El coro dramático y la falange de los hoplitas», in Philos hetaîros. Homenaje al profesor Luis M. Macía, UAM Ediciones, 2018, pp. 37-44.

15 Protágoras, 315b (el coro de los discípulos de Protágoras); Eutidemo, 276b y 279c (el coro de los admiradores de Dionisodoro y Eutidemo); Teeteto, 179d (el coro de los sectarios de Heráclito); Política, 291c (el coro de los políticos); Fedro, 250b (los seguidores de la Belleza); Teeteto 173b-c (el coro de los sabios); Leyes, 665e (el coro de los niños, de los hombres adultos y de los ancianos); Timeo, 40e (el coro de los astros); Fedro 230e (el coro de las cigalas); Fedro 247a (el coro de los dioses); República, 490c, 554b y 560e (el coro de los vicios y las cualidades). Ver M. TrédéBoulmer, «Le théâtre comme métaphore au IIe s. apr. J.-C.: survivances et métamorphoses», CRAI, 146-2, 2002, pp. 581-605, aquí pp. 583-584.

16 Plutarco, Cómo distinguir a un adulador de un amigo, 65c-d: «[Medio de Larisa] era en el coro de los aduladores de Alejandro una especie de director de orquesta, de maestro-corifeo (exarchos kai sophistês koruphaios) siempre bajo las armas contra los mejores». Demóstenes describe un coro de falsos testigos, manipulado por tres coregos que ejercen una coregía compartida, es decir, la financiación y la dirección del coro: Contra Onétor I (29), 28.

17 H. Blumenberg, Paradigmes pour une métaphorologie, Vrin, 2006 (1.ª ed. 1960).

18 J.-C. Monod, «La patience de l'image. Éléments pour une localisation de la métaphorologie» [Epílogo de H. Blumenberg, Paradigmes pour une métaphorologie, op. cit.], p. 54.

19 J.-C. Monod, «La patience de l'image…», art. citado, p. 189.

20 H. Blumenberg, La Lisibilité du monde, Cerf, 2007.

21 R. Bodel, «Navigatio Vitæ. Métaphore et concept dans l'œuvre de Hans Blumenberg», Archives de Philosophie, 67, 2004, pp. 211-225.

22 Sobre el coro trágico, ver C. Calame, «De la pratique culturelle dominante à la philologie classique: le rôle du chœur dans la tragédie attique», Lexis, 31, 2013, pp. 16-28; R. Gagné y M. Govers Hopman (dirs.), Choral Mediations in Greek Tragedy, Cambridge University Press, 2013.

23 Ver P. Wilson, «The Politics of Dance: Dithyrambic Contest and Social Order in Ancient Greece», in D. Phillips y D. Pritchard (dirs.), Sport and Festival in the Ancient Greek World, Classical Press of Wales, 2003, pp. 163-196, aquí p. 168. Sabemos así que en las Targelias coros de hombres cantaban peanes (P. Wilson, The Athenian Institution of the Khoregia. The Chorus, the City and the Stage, Cambridge University Press, 2000, p. 314) y que, durante las Panateneas, el día 28 del mes se formaban coros de muchachas.

24 R. Parker, Polytheism and Society at Athens, Oxford University Press, 2005, pp. 182-183.

25 Platón, Leyes, II, 664b-667a.

26 Platón, Leyes, II, 665c (epaidousan), añade que estas fórmulas «se adaptarán de todas las maneras posibles […] y serán de una gran variedad, para que quienes las canten tengan una sed inagotable de estos himnos y encuentren placer en ellos». Sobre el coro como

«encantamiento», ver L. Kurke, «Imagining Chorality: Wonder, Plato's Puppets, and Moving Statues», in A.-E. Peponi (dir.), Performance and Culture in Plato's Laws, Cambridge University Press, 2013, pp. 123-170.

27 P. Bourdieu, «Les rites comme actes d'institution», Actes de la recherche en sciences sociales, 43, 1982, pp. 58-63.

28 J. Herington, Poetry into Drama. Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition, University of California Press, 1985.

29 J.-C. Bailly, Le Champ mimétique, Seuil, 2005, p. 214.

30 Ibid., p. 231. Ver en particular Jenofonte, Económico, 8, 20: «Del mismo modo, un coro cíclico no solo ofrece un hermoso espectáculo por sí mismo, sino que su centro aparece igualmente bello y puro (katharon)».

31 Ver J.-P. Vernant, Mythe et pensé chez les Grecs. Études de psychologie historique, F. Maspéro, 1965.

32 J.-J. Rousseau, Œuvres complètes, vol. 3, Lettre à D'Alembert sur les spectacles, París, 1846, p. 171: «Plantad en medio de una plaza una estaca coronada de flores, reunid al pueblo y tendréis una fiesta. Mejor aún: dad a los espectadores en espectáculo, convertidlos en actores; haced que cada uno se vea y se ame en los demás, para que así estén todos más unidos». Ciertamente, podría objetarse que los coros de ditirambo no ponen en escena a todo el pueblo, sino a una fracción del mismo. Sin embargo, cada cual puede imaginar formar parte de ellos: todos los ciudadanos han sido, son o serán coreutas y, por consiguiente, pueden proyectarse en la fiesta en igualdad con quienes participan en la orchestra.

33 F. Dupont, Aristote ou le vampire du théâtre occidental, Aubier, 2007, p. 299.

34 L. Kurke, «Visualizing the Choral: Epichoric Poetry, Ritual, and Elite Negotiation in Fifth Century in Thebes», in C. Kraus, H. P. Foley y J. Elsner (dirs.), Visualizing the Tragic. Drama, Myth, and Ritual in Greek Art and Literature, Oxford University Press, 2007, pp. 63-101, aquí p. 100.

35 G. Ferrari, Alcman and the Cosmos of Sparta, University of Chicago Press, 2008; ver también C. Calame, «Le chant choral des jeunes filles à Sparte: cadences poétiques, rythmes rituels, arts musicaux et identité sexuée», in S. Bornand y M. Manca (dir.), D'un rythme à l'autre.

Cahiers de littérature orale, 73-74, 2013, pp. 19-40.

36 Mientras el coro de los niños enuncia la doctrina, los jóvenes piden a los dioses que hagan aceptar sus principios y los hombres maduros validan las palabras de los otros dos coros como detentores del poder. Ver B. Kowalzig, «Broken Rhythms in Plato's Laws: Materialising Social Time in the Khoros», y A.-E. Peponi, «Choral Anti-Aesthetics», in A.-E. Peponi (dir.), Performance and Culture in Plato's Laws, op. cit., pp. 171-211 y 212-239; A.-E. Peponi, «Theorizing the Chorus in Greece», in J. Billings, F. Budelmann y F. Macintosh (dirs.), Choruses, Ancient and Modern, Oxford University Press, 2013, pp. 15-34.

37 Jenofonte, Memorables, III, 3, 12. El carácter antagónico de los concursos corales se discute; lo esencial para nuestro propósito es que el propio Sócrates ve en ese coro «de la ciudad entera» la expresión más bella de la práctica coral ateniense. Ver I. Rutherford, «Khoros heis ek tesde tes poleos: State-Pilgrimage and Song-Dance in Athens», in P. Murray y P. Wilson (dirs.), Music and the Muses. The Culture of «Mousike» in the Classical Athenian City, Oxford University Press, 2004, pp. 67-90, aquí pp. 89-90.

38 L. Kurke, «Visualising the Choral…», art. citado, pp. 100-101.

39 P. Wilson, «The Glue of Democracy? Tragedy, Structure, and Finance», in D. Carter (dir.), Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics, Oxford University Press, 2011, pp. 19-43, aquí p. 33.

40 P. Wilson, The Athenian Institution of the Khoregia…, op. cit., p. 124, no duda en hablar de un verdadero «personaje corégico», recordando, por ese medio, a ricos individuos que remuneraban directamente a un porcentaje significativo del cuerpo cívico durante varios meses cada año (p. 128).

41 Jenofonte, Memorables, III, 4, 6.

42 Demóstenes, Tercera Filípica (9), 59-60: en Óreo, en Eubea, «se había reunido un grupo de hombres, cuyo corego era Filipo, que preparaba las decisiones». Cf. Plutarco, Emilio Paulo, 34, 1: tras su derrota en Pidna, el rey Perseo desfila con «el coro de sus amigos e íntimos (choros philôn kai sunêthôn)»; Plutarco, Cómo distinguir a un adulador de un amigo, 63a: los reyes, «como los trágicos, necesitan un coro de amigos que cante con ellos y un teatro que los aplauda».

43Suda, s. v. koruphaios; Pólux, 4, 106.

44 Aristóteles, Poética, 1449a14 sq.

45 Luciano, Sobre aquellos que están al servicio de los grandes, 28; para la canción, Dion Crisóstomo, Orationes (56), 4, 1; para la melodía, Aristóteles, Problemas, XIX, 22, 919a35 sq.; para el ritmo, [Aristóteles], Del mundo, 6, 399a15. Ver también Aristóteles, Metafísica, IV, 11, 1018b25-30, y Política, III, 4, 1277a.

46 Platón, Teeteto, 173c-d.

47 Ver A. D'Angour, «Music and Movement in the Dithyramb», in B. Kolwazig y P. Wilson (dirs.), Dithyramb in Context, Oxford University Press, 2013, pp. 198-209, aquí p. 203.

48 M. H. Delavaud-Roux, Les danses pacifiques en Grèce Antique, Publications de l'Université de Provence, 1994, pp. 78-79.

49 Tal vez el corego pudiera en los comienzos —en la época de Esquilo— servir también como corifeo en las tragedias, pero ya no es el caso a finales del siglo V: ver P. Wilson, The Athenian Institution of the Khoregia…, op. cit., pp. 133-134, y V. Azoulay, Périclès. La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme, Armand Colin, 2010, p. 32.

50 Pseudo Jenofonte, La república de los atenienses, 1, 13: «Cuando se trata de las coregías, las gimnasiarquías y las trierarquías, se dan cuenta de que son los ricos quienes asumen las coregías, mientras que es el pueblo quien disfruta de ellas […]. El pueblo se juzga digno (axioi) de recibir dinero cuando canta, corre, danza o navega en barcos, con el fin de poseer y de que los ricos se empobrezcan».

51 J.-C. Moretti, Théâtre et société dans la Grèce antique, LGF, Le Livre de Poche, 2001, p. 44.

52 Sobre la tendencia de las fuentes antiguas a destacar la unanimidad del coro, ver F. Budelmann, «Group Minds in Classical Athens? Chorus and D¯emos as Case Studies of Collective Cognition», in M. Anderson, D. L. Cairns y M. Sprevak (dirs.), The History of Distibuted Cognition, vol. 1, Edinburgh University Press, 2018, pp. 190-208.

53 Esta situación de enfrentamiento entre dos semicoros es muy corriente, puesto que la encontramos también en el Áyax del mismo Sófocles o en el Alcestes y las troyanas de Eurípides. En el Hipólito, el caso es un poco distinto porque la obra introduce a dos semicoros diferentes, que entran por cada lado de la orchestra: el de los sirvientes y el de las mujeres de Trezene. Contra E. Visvardi, Emotion in Action. Thucydides and the Tragic Chorus (Brill, 2015, p. 242), que no toma en cuenta las potencialidades sediciosas de la coralidad.

54 Jenofonte, Hiparco, 1, 26.

55 Cf. Demóstenes, Contra Midias (21), 147: «Por lo demás, ¿qué gran ultraje ha perpetrado Alcibíades que valga aquel del cual hoy es hallado culpable este hombre? Dio un puñetazo en el ojo a Taureas cuando este era corego. De acuerdo, pero al menos lo hizo como corego a otro corego».

56 P. Wilson, «The Politics of Dance…», art. citado, p. 182.

57 Jenofonte, Memorables, III, 5, 16-18: «¿Cuándo estarán sus pensamientos [de los atenienses] tan al unísono, ellos que en lugar de trabajar juntos buscan perjudicarse unos a otros […], ellos que son los más divididos de todos tanto en las reuniones privadas como en las asambleas públicas […]? Esto engendra en la ciudad mucha ceguera y mucho daño y, en los ciudadanos, una multiplicación de odios y enemistades recíprocos […]. —No vayas a creer, Pericles, dijo Sócrates, que el mal del que sufren los atenienses no tenga remedio. ¿No ves lo disciplinados que son en los navíos, con qué disciplina obedecen a los responsables en las competiciones gímnicas y con qué docilidad cumplen las órdenes de los instructores en los coros?».

58 Para un primer abordaje muy general, ver V. Azoulay y P. Ismard, «The City in Chorus. For a Choral History of Athenian Society», in M. Canevaro, A. Erskine, B. Gray y J. Ober (dirs.), Ancient Greek History and Contemporary Social Science, Edinburgh University Press, 2018, pp. 47-67, así como B. Kowalzig, «Broken Rhythms in Plato's Laws…», art. citado.

59 Este interés por el fenómeno coral, dentro de la escuela durkheimiana, procede en parte de un diálogo a distancia con la antropología social británica. En su estudio etnográfico de las poblaciones de las islas Andamán, publicado en 1922, Radcliffe-Brown (A. Radclifee-Brown, The Andaman Islanders. A Study in social anthropology, Cambridge University Press, 1922) había hecho de la danza un lugar de expresión privilegiado de la unidad y la armonía de la sociedad como totalidad. En 1928, Evans-Pritchard (E. Evans-Pritchard, «The Dance», Africa, 1, 1928, pp. 446-462) dedicó un estudio a la función social de una de las ceremonias bailadas más importantes de los azande, la fiesta de la cerveza (gbere buda). Observaba en particular la puesta en escena de la pulsión sexual y su condena y veía en la ceremonia una celebración de la institución marital y la familia. En ninguno de los dos antropólogos, sin embargo, parece que la referencia antigua haya desempeñado una función determinante, y el estudio de la danza no se inscribe en una reflexión

más amplia sobre el modelo coral como tal. Y, sobre todo, esas ceremonias no tienen el poder de representar a la sociedad en su dimensión más esencial (ver los comentarios de I. Rutherford, «Chorus, Song and Anthropology», in J. Billings, F. Budelmann y F. Macintosh (dirs.), Choruses, Ancient and Modern, op. cit., pp. 67-77).

60 H. Hubert y M. Mauss, «Esquisses d'une théorie générale de la magie», L'Année Sociologique, 7, 1903, pp. 1-147, p. 125. Mauss y Hubert añaden incluso: «Este movimiento rítmico, uniforme y continuo es la expresión inmediata de un estado mental donde la conciencia de cada uno está acaparada por un único sentimiento, una única idea, alucinante: la del objetivo común. Todos los cuerpos tienen un mismo balanceo, todos los rostros tienen la misma máscara, todas las voces tienen el mismo grito; por no hablar de la profundidad de la impresión que producen la cadencia, la música y el canto. Al ver en todos esos rostros la imagen de su deseo, al oír en todas las bocas la prueba de su certeza, uno se siente transportado» (p. 126). He aquí también el informe de Mauss para el número anterior de L'Année Sociologique (M. Mauss, «Les debuts de la poésie selon Gummere», L'Année Sociologique, 6, 1901-1902, pp. 560-565), en el cual aparece por primera vez la importancia del tema coral: «Pero si el ritmo es un carácter cuasi extrínseco al lenguaje corriente, ¿de dónde viene? De las condiciones especiales en las que se formó la poesía. En efecto, esta fue primitiva, regular, necesariamente cantada. Tanto entre los salvajes como en los diversos países de Europa, la poesía primitiva fue esencialmente una cosa dicha en coro. El «canto en común», lo coral, esa es la causa del ritmo. […] Lo coral primitivo supone no solo un grupo de hombres, sino un grupo de hombres que conciertan su voz y sus gestos, que forman una misma masa (throng) danzante. La comunidad animada por movimientos rítmicos, esa es la condición inmediata, necesaria y suficiente de la expresión rítmica de los sentimientos de esa comunidad. […] Así pues, tras el simple hecho del ritmo aparece una realidad social, un grupo determinado de individuos que cantan y bailan. El ritmo, facultad de conjunto, viene directamente de una acción hecha en conjunto» (pp. 561-562).

61 M. Mauss, «Les debuts de la poésie selon Gummere», art. citado, pp. 560-565, p. 564.

62 M. Granet, Fêtes et chansons anciennes de la Chine, Albin Michel, 1982 (1.ª ed. 1919); M. Granet, Danses et légendes de la Chine ancienne, Presses Universitaires de France, 1959 (1.ª ed. 1926). Sobre la singularidad de la obra de Granet dentro de la escuela durkheimiana y su recepción, ver T. Hirsch, «Historiographie et histoire disciplinaire. Marcel Granet et les sciences sociales», L'Atelier

du Centre de Recherches Historiques, 7, 2011 [arch.revues.org/3579], así como M. Freedman, «Granet sociologue et sinologue», Critique, 337, 1975, pp. 624-648; ver también los comentarios importantes de S. C. Humphreys, en particular sobre los vínculos entre Gernet y Granet: S. C. Humphreys, «The Work of Louis Gernet», History and Theory, 10-2, 1971, pp. 172-196.

63 El modelo de Granet no fue enteramente ignorado por los helenistas. Se encuentra en el trasfondo del estudio que Louis Gernet dedicó a las fiestas campesinas de la Grecia arcaica, en las cuales creía reconocer la expresión de «la virtud social» propia del mundo de las ciudades de la época clásica. L. Gernet, «Frairies antiques», REG, 41, 1928, pp. 313-359, que escribe en particular: «Vislumbramos sociedades humanas. Falta encontrar, en la propia institución de las fiestas, la virtud social que constituye su razón de ser» (p. 330). Sobre el fenómeno coral, ver en particular pp. 338-339.

64 Ver por último A. de Baecque, L'Histoire-caméra, Gallimard, 2008; M. Witt, JeanLuc Godard. Cinema Historian, Indiana University Press, 2013.

65G. Perec, La Vie mode d'emploi, Hachette, 2010 (1978), p. 17.

66 L. Mauvignier, Autour du monde, Minuit, 2014.

67 La cuestión de la polifonía es una dimensión central en la coralidad trágica ateniense, puesto que la palabra del coro asocia una pluralidad de voces, convirtiéndose en la expresión ya de un protagonista de la acción, ya del poeta, ya del propio público. Ver C. Calame, La Tragédie chorale. Poésie grecque et rituel musical, Les Belles Lettres, 2017, que pone en valor tres regímenes polifónicos: el coro asociaría así una voz performativa —esa mediante la cual el ritual aquí y ahora se cumple a través del coro—, una voz emotiva —la del coro que expresa su aflicción o su emoción en el drama— y, por último, una voz hermenéutica, que interpreta la acción que se está desarrollando. Por lo demás, si bien ellos mismos son hombres libres enmascarados, los coreutas suelen encarnar personajes en posición de marginalidad (mujeres, esclavos, etc.).

68 V. Message, Romanciers pluralistes, Seuil, 2013, p. 13.

69 Platón, Menexeno, 243e. Seguramente, esta representación de la guerra civil debe ser interpretada con precaución. Y es que el discurso, como sabemos, es un pastiche, puesto maliciosamente en boca de Aspasia, la extranjera: el filósofo deja traslucir su ironía ante uno de

los grandes mitos democráticos, la autoctonía, que desde mediados del siglo V permite a los atenienses presentarse como hermanos; del mismo modo, se burla sin duda de la supuesta moderación de los vencedores, en la medida en que la guerra contra «los de Eleusis» no tuvo nada de agradable escaramuza. Sobre la ironía platónica del Menexeno, ver N. Loraux, L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique», EHESS, 1981, pp. 268-276. Sobre la dureza de la represión de los oligarcas de Eleusis en 401/400, cf. Jenofonte, Helénicas, II, 4, 43, y aquí mismo, infra, Capítulo 3, pp. 136-137.

70 Ver V. Azoulay, «Repolitiser la cité grecque, trente ans après», Annales Histoires, Sciences Sociales, 69-3, 2014, pp. 689-719.

71 Según I. C. Storey, Eupolis. Poet of Old Comedy, Oxford University Press, 2003, p. 176, la obra podría referirse a ilotas refugiados en Atenas tras la masacre del cabo Ténaro. Cf. Aristófanes, Los babilonios, fr. 67 K.-A., con comentarios de G. Norwood, Greek Comedy, Methuen & Company, 1931, p. 286. En cuanto al poeta Petécrates, ponía en escena, en el Didaskalos, un coro de esclavos al que su amo enseñaba el servicio doméstico.

72 Ver P. Wilson, The Athenian Institution of the Khoregia…, op. cit., pp. 28-31.

73 A propósito de los arktoi para Artemisa en Braurón, ver B. Kowalzig, Singing for the Gods. Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece, Oxford University Press, 2007, p. 284; sobre las parthenoi que danzan en las Erecteides: Eurípides, TrGF 65; sobre los cultos eleusinos, que comprendían danzas femeninas: Pausanias, I, 38, 6. Ver F. Budelmann y T. Power, «Another Look at Female Choruses in Classical Athens», Classical Antiquity, 34-2, 2015, pp. 252-295, que ponen de relieve la importancia de la cultura coral femenina en Atenas y en Ática, a menudo infravalorada en razón de la focalización de los investigadores en las Grandes Dionisias.

74 Sobre el coro de ditirambo como forma de conciliar apertura e integración, por una parte, y cohesión social, por otra, ver B. Kowalzig, «Dancing Dolphins on the Wine-Dark Sea: Dithyramb and Social Change in the Archaic Mediterranean», in B. Kowalzig y P. Wilson (dirs.), Dithyramb in Context, op. cit., pp. 31-58 (para la época arcaica).

75 Dejamos aquí de lado el conjunto de las obras, muy numerosas, que se refieren a la noción de red para describir relaciones entre

ciudades o entre grupos de individuos a escala del Mediterráneo. Ver por último, para limitarnos al caso ateniense: P. Ismard, La Cité des réseaux. Athènes et ses associations (VIe-Ier siècle av. J.-C.), Publications de la Sorbonne, 2010; J. Ober, Democracy and knowledge. Innovation and Learning in Classical Athens, Princeton University Press, 2008; C. Taylor y K. Vlassopoulos, Communities and Networks, Oxford University Press, 2015; K. Karila-Cohen, «Le graphe, la trace et les fragments. L'apport des méthodes quantitatives et des outils numériques à l'étude des élites civiques athéniennes», Annales HSS, 73-4, 2018, pp. 785-815. Ver también las reservas de B. Latour contra el uso a todos los niveles de la noción: B. Latour, «On Recalling ANT», in J. Law y J. Hassard (dirs.), Actor Network Theory and After, Blackwell, 1999, pp. 15-25, que insiste en las formas de transformación y de traducción que implicaba la noción en su origen. En contra de la tradición durkheimiana, Bruno Latour y sus afines pretendían deconstruir el concepto comúnmente compartido que hace de «la» sociedad una «sustancia» que proporciona un tipo de causalidad específica al conjunto de los dominios de actividades. Pero la Actor-Network Theory no se conformaba con retomar las reservas formuladas desde tiempo atrás por la etnometodología y pretendía sobrepasar la oposición canónica entre estructura y agency. En este sentido, se trataba menos de devolver su lugar al actor y a las interacciones que de poner en evidencia el proceso de ensamblaje y composición (sobrepasando la distinción naturaleza/cultura) entre elementos heterogéneos que formarían el coro de lo social, confiriendo a la sociología el estatus de «ciencia de las asociaciones». Sobre los usos de la noción de red en el marco de la ANT (Actor-Network Theory), ver B. Latour, Changer de société. Refaire de la sociologie, La Découverte, 2005.

76 Esquilo en las Coéforas y en las Euménides fragmenta de este modo un coro entre varias voces: F. Dupont, Eschyle, Ides et Calendes, 2015, p. 38.

77 C. Castoriadis, «L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique», in Domaines de l'homme. Carrefour du Labyrinthe 2, Seuil, 1986, pp. 223-224.

78 M. H. Delavaud-Roux, Les Danses pacifiques…, op. cit., p. 100 sq.

79 J.-L. Nancy, Être singulier pluriel, Galilée, 2013.

80 Antifonte, Sobre le coreuta (6), 11; Jenofonte, Hierón, 9, 4. Ver D. M. MacDowell, «Athenian Laws about Choruses», Symposion 1982, 1985, pp. 65-77, aquí p. 70; P. Wilson, The Athenian Institution of the

Khoregia…, op. cit., p. 83, según el cual el poder otorgado al corego era aún más exorbitante por no estar sometido a la rendición de cuentas.

81 Platón, La república, 5, 462c-e, según el cual «la ciudad mejor gobernada (hê arista politeuomenê polis)» es aquella cuyos ciudadanos se alegran y se afligen por las mismas cosas, como si la comunidad entera se comportase como un solo individuo.

82 El filósofo juega aquí con la homofonía entre la práctica coral (choreia) y la alegría (chara). Sobre la comunidad de las emociones creada por el coro, ver Platón, Teeteto, 173b y Fedro, 250b. Ver A.-E. Peponi, «Choral Anti-Aesthetics», in A.-E. Peponi (dir.), Performance and Culture in Plato's Laws, op. cit., pp. 212-239, aquí pp. 222-223. Ver también C. Calame, Les Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque. 1. Morphologie, fonction religieuse et sociale, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1977, p. 420, sobre el vínculo entre coro y erotismo.

CAPÍTULO 1. Critias y los oligarcas

1 Jenofonte, Memorables, I, 2, 12.

2 Sobre los motivos de tal excepción, ver G. Danzig, «The Use and Abuse of Critias: Conflicting Portraits in Plato and Xenophon», Classical Quarterly, 64, 2, pp. 507-524.

3 Vida de los sofistas, I, 16, 501 (= 88 A1 DK).

4 Pseudo Demóstenes, Contra Teocrinos (58), 67 (= 88ª6 DK). La participación de Critias en este episodio es muy improbable porque, en tal caso, cuesta imaginar que pudiera quedarse en Atenas tras el restablecimiento de la democracia en 410.

5 Adv. Math. [Contra los físicos], I, 54.

6 Memorables, I, 2, 29-30.

7 Memorables, I, 2, 32: «Sócrates dijo en alguna parte que le parecía extraño que el guardián de un rebaño de bueyes que redujera su cantidad y su peso no reconociese que era un mal boyero, pero que le parecía aún más extraño que un hombre situado al frente de una

ciudad, y que hiciese a los ciudadanos menos numerosos y peores, no se sonrojase por sus actos y no quisiera reconocer que es un mal magistrado».

8 Vida de Critias, I, 16, 501 (= 88 A1 DK).

9 Esta inquietante figura se opone también a la figura del rey-pastor puesta en escena por Platón, en La república (I, 345c; II, 375c). Tal vez esta elaboración remita a la voluntad de oponer al tío al sobrino, a la manera de una respuesta del pastor a la pastora.

10 Cf. Platón, Cármides, 166c, 169c; Timeo, 19a-20a. Ver E. Lévy, «Critias ou l'intellectuel au pouvoir», in P.-M. Morel y J.-F. Pradeau (dirs.), Les Anciens Savants. Études sur les philosophies préplatoniciennes, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, t. 12, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001, pp. 231-251, aquí p. 240.

11 Memorables, I, 2, 31 (nomoteta). Cf. Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 55. Ver G. Németh, Kritias und die Dreissig Tyrannen. Untersuchungen zur Politik und Prosopographie der Führungselite in Athen 404/403 v. Chr., F. Steiner, 2006, p. 23.

12 Jenofonte, Helénicas, II, 3, 2.

13 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 43.

14 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 34, 3.

15 Andócides, Sobre los misterios (1), 101; Aristóteles, Política, V, 1305b22-27. Más significativo incluso, Aristóteles aconseja, en la Retórica, recordar las acciones de Critias cuando se habla de él, pues son desconocidas para el gran público: Retórica, III, 16, 1416b26. Ver S. Gotteland, «Critias dans la Seconde Sophistique et les traités des rhéteurs», in J. Yvonneau (dir.), La Muse au long couteau. Critias, de la création littéraire au terrorisme d'État, Ausonius, 2018, pp. 179-196, aquí pp. 179-180.

16 Hijo de Hagnón, el fundador de Anfípolis, Terámenes controló, en un tercio, la composición de los Treinta: Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 76.

17 En compañía de Esquines, Aristóteles fue el miembro de los Treinta que pidió a Lisandro el envío de guardias lacedemonios (Helénicas, II, 3, 13); junto con Critias, Aristóteles fue el único de los Treinta a quien

Terámenes atacó en su apología (Helénicas, II, 3, 46). Sobre el papel de Sátiro, ver G. Németh, Kritias un die Dreissig Tyrannen…, op. cit., p. 117.

18 Diodoro Sículo, XIV, 2, 5. Cf. Diodoro Sículo, XIV, 33, 2-3; Filóstrato, Vida de los sofistas, I, 16 (88 A1 DK); Cornelio Nipote, Trasíbulo, 2, 7: «Critias, el jefe de los tiranos»; Justino, V, 9, 15.

19 Ver a este respecto S. Gotteland, «Critias dans la Seconde Sophistique…», art. citado, pp. 187-194.

20 Sobre la familia de Critias, ver los datos prosopográficos reunidos por D. Nails, The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics, Hackett, 2002, s. v. Critias IV. Ver T. G. Rosenmeyer, «The Family of Critias», American Journal of Philology, 70-4, 1949, pp. 404-410.

21 Es lo que sugiere D. I. Rankin, «The Mining Lobby at Athens», Ancient Society, 19, 1988, pp. 189-205. La hipótesis es adoptada por C. A. Cox, Household Interests. Property, Marriage Strategies and Family Dynamics in Ancient Athens, Princeton University Press, 1998, p. 18. La refutación ha sido llevada a cabo por M. H. Hansen, La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène, Les Belles Lettres, 1993, p. 330, y por P. Brulé y J. Wilgaux, «Hoi peri Kritian: solidarités et appartenances dans la vie politique athénienne à la fin du Ve siècle a. C.», in J. Yvonneau (dir.), La Muse au long couteau…, op. cit., 2018, pp. 139-158, aquí pp. 150-153.

22 Memorables, I, 2, 37.

23 Critias, Radamantis, 88 B15 DK.

24 Eliano, Varia Historia, 10, 17 (= 88 B45 DK).

25 G. Németh, Kritias und die Dreissig Tyrannen…, op. cit., pp. 159-166.

26 Ver P. Brulé y J. Wilgaux, «Hoi peri Kritian…», art. citado, p. 152, y M. B. Walbank, «The Confiscation and Sale by the poletai in 402/1 of the property of the Thirty Tyrants», Hesperia, 51, 1982, pp. 74-98.

27 Plutarco, Cimón, 10, 5.

28 El propio Critias habrá establecido un vínculo entre el lujo de los tesalios y su fascinación por Oriente. Cf. Ateneo, XIV, 663a (= 88 B31 DK): «Hay acuerdo en reconocer que los tesalios son los griegos que

más aprecian el lujo, tanto en lo relativo a la forma de vestir como en el modo de vida en general (tên diaitan). Lo que fue causa de que atrajeran a los persas contra Grecia, buscando igualar su lujo y su refinamiento. Y Critias también, en la Politeia que les dedicó, describe su lujo (poluteleia)».

29 Ver Las avispas, vv. 473-476 y 1145-1146. F. Ruzé, «"Laconiser" a Athènes: à propos des Guêpes d'Aristophane», in P. Schmitt-Pantel y F. de Polignac (dirs.), Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé, Albin Michel, 2007, pp. 249-270.

30 Los oligarcas atenienses designaron a cinco éforos para asegurar la transición política, retomando sin escrúpulos el nombre de los célebres magistrados lacedemonios: Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 43 y 46. Sobre esta traducción institucional, ver aquí mismo, infra, p. 68.

31 Helénicas, II, 3, 34 (kallistê politeia). Las Constituciones en verso (Politeiai emmetroi) son evocadas por Jean Philoponos (88 A23 DK9). E. Lévy, «Critias ou l'intellectuel au pouvoir», art. citado, señala no obstante que solo una politeia de los lacedemonios en prosa está acreditada.

32 Ateneo, XI, 483b (= 88 B34 DK).

33 «Llevar el pelo a la espartana» (spartiokhaites), según la expresión del poeta cómico Platón, era suscitar la sospecha, incluso el odio del pueblo, como recuerda Lisias, hacia 390 av. J.-C. (Discurso de defensa para Mantíteo examinado en el Consejo (16), 18).

34 Según Eustacio, Comentario sobre la Odisea, VIII, v. 376, p. 1601, 25 (= 88 B36 DK), Critias elogiaba, en su politeia de los lacedemonios en prosa, un forma de danza consistente «en saltar muy alto y, antes de tocar el suelo, hacer varios batidos con los pies, una especie de trenzados».

35 Ateneo, IV, 184d (= Critias, 88 A15 DK). El fragmento está sacado del protréptico de Camaleón de Heraclea, un peripatético del siglo IV a. C. Ver P. Wilson, «The Sound of Cultural Conflict. Kritias and the Culture of Mousikê in Athens», in C. Dougherty y L. Kurke (dirs.), The Cultures within Ancient Greek Culture. Contact, Conflict, Collaboration, Cambridge University Press, 2003, pp. 181-206, aquí p. 195.

36 Ver F.-G. Herrmann, «Hat Kritias nach Spartas Pfeife getanzt?», in V. Pothou y A. Powell (dirs.), Das antike Sparta, F. Steiner, 2017, pp.

133-156, que tiende a relativizar la influencia lacedemonia sobre Critias, mostrando que estaba más fascinado por una Atenas soñada que por la Esparta de su tiempo. Ver también A. Powell, «Athens as new Sparta? Lakonism and the Athenian Revolution of 404-3 BC», in P. Cartledge y A. Powell (dirs.), The Greek Superpower. Sparta in the self-definitions of Athenians, Classical Press of Wales, 2018, pp. 61-85.

37 P. Payen, Les Revers de la guerre en Grèce ancienne. Histoire et historiographie, Belin, 2012.

38 Ver E. Lévy, «Critias ou l'intellectuel au pouvoir», art. citado, p. 243.

39 Por consiguiente, no hay que sorprenderse, como hace Isócrates, de que «esa gente […], que se afirma partisana de los lacedemonios mientras tiene costumbres contrarias a las suyas […], [ose] cometer crímenes inexpiables contra sus propios conciudadanos» (Isócrates, Panegírico (4), 110). Lo que el orador presenta como una contradicción tiene más que ver con una articulación trágica: la brutalidad del conflicto favoreció, sin la menor duda, el paso al acto de los Treinta.

40 Andócides, Sobre los misterios (1), 36-37: epi têi tou dêmou kataluei.

41 Tucídides, VII, 20, 1 y 26, 1.

42 Teléclides, F 44 Loeb (I. C. Storey, Fragments of old comedy, vol. 3) (= Plutarco, Vida de Nicias, 4, 5).

43 Isócrates, Sobre el atelaje (16), 42; Andócides, Sobre los misterios (1), 36.

44 Andócides, Sobre los misterios (1), 38 y 47.

45 El testimonio del alegato Contra Teocrinos, compuesto por Pseudo Demóstenes, no es suficientemente fiable para conocer el comportamiento de Critias en 411.

46 Licurgo, Contra Leócrates, 113: «Sobre la propuesta de Critias, el pueblo ha decretado que el muerto [Prínico] sería inculpado del cargo de traición y que si, demostrado el crimen, hubiera recibido sepultura en Ática, sus huesos serían desenterrados y arrojados fuera del territorio, con el fin de no dejar reposar en nuestro suelo los restos de un hombre que ha traicionado al país y a la ciudad».

47 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 66. Ver no obstante las dudas de E. Caire, Critias d'Athènes, sophiste et tyran, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 2001 (tesis de la Universidad de Aix-Marseille, 1998), p. 77, según la cual no se trataría del padre de Critias.

48 Critias, 88 B5, DK. Ver E. Caire, Critias d'Athènes, sophiste et tyran, op. cit., p. 80; E. Lévy, «Critias ou l'intellectuel au pouvoir», art, citado, p. 237.

49 Jenofonte, Helénicas, II, 3, 15.

50 Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 9.

51 Lisias toma en este caso la defensa de una antiguo miembro de la oligarquía a quien interesa afirmar que las divisiones entre atenienses no tenían nada de político: «No son consideraciones de política lo que divide a los hombres, sino razones de interés personal» (ibid. (25), 10).

52 Ver L. Canfora, Histoire de la littérature grecque d'Homère à Aristote, Desjonquères, 1994 (1.ª ed. italiana 1986), pp. 404-409.

53 Pseudo Jenofonte, La república de los atenienses, 1, 1, trad. D. Lenfant, CUF, modificada.

54 Ibid., 1, 9.

55 Ibid., 3, 8-9.

56 Ver la investigación prosopográfica de P. Brulé y J. Wilgaux, «Hoi peri Kritian…», art. citado, p. 139-158, en particular pp. 148-150.

57 Licurgo, Contra Leócrates, 111: koinos echthros.

58 Andócides, Sobre los misterios (1), 48.

59 Isócrates, Sobre el atelaje (16), 42, para Caricles; Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores, 833f, para Onomacles.

60 Jenofonte, Helénicas, II, 2, 18. Ver M. Ostwald, From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens, University of California Press, 1986, pp. 460-462. Si bien estos castigos fueron muy duramente sentidos por quienes los padecieron, señalemos no obstante la relativa moderación ateniense en la materia: ninguna medida de alejamiento fue tomada

sin un proceso previo, al contrario de lo que se produjo en la época de los Treinta. Ver S. Forsdyke, Exile, Ostracism, and Democracy, Princeton University Press, 1996, pp. 181204, sobre todo pp. 191-196.

61 Jenofonte, Helénicas, II, 3, 15 y 36; Memorables, I, 2, 24: Aristóteles, Retórica, I, 15, 1375b32; Política, 1275b2t6-30. Su marcha tuvo lugar antes del proceso de los estrategas de Arginusas y, sin duda, después de la batalla de Notion y el segundo exilio de Alcibíades.

62 Lisias, Contra Agorato (13), 74.

63 Si bien Mnesíloco, Onomacles, Aristóteles, Melobio y Terámenes formaron parte de los Cuatrocientos, la participación de Critias y Sófocles no está demostrada: ver G. Németh, Kritias und due Dreissig Tyrannen…, op. cit., p. 31.

64 P. Payen, «Les historiens grecs entre la cité et l'exil», Incidenza dell'Antico, 8, 2010, pp. 11-37.

65 Memorables, I, 2, 24.

66 En las Vidas de los sofistas (1, 16), Filóstrato evoca la «pura arrogancia» de los tesalios. Las maniobras de Critias en Tesalia han hecho correr mucha tinta: tal vez estuviera en contacto con el tirano tesalio Prometeo, a quien habría ayudado a tomar el poder, llegando incluso a armar a los penestes para conseguir sus fines (cf. Jenofonte, Helénicas, II, 3, 36). Ver a este respecto G. Németh, Kritias und due Dreissig Tyrannen…, op. cit., p. 37; E. Lévy, «Critias ou l'intellectuel au pouvoir», art. citado, p. 238.

67 Diodoro Sículo, XIV, 5, 7.

68 Helénicas, II, 3, 15. Ver A. Wolpert, Remembering Defeat. Civil War and Civic Memory in Ancient Athens, Johns Hopkins University Press, 2002, p. 24. Este momento traumático habría sido la matriz de las exacciones de los Treinta. Tal vez sea, de hecho, lo que explique, a contrario, la relativa moderación de Terámenes en las mismas circunstancias: no habiendo sido nunca desterrado, se negó a tratar como enemigos a sus propios conciudadanos.

69 Pseudo Jenofonte, La república de los atenienses, 3, 12-13 (trad. D. Lenfant, CUF, modificada).

70 Unos años más tarde, un cliente del orador Lisias no decía otra cosa: «A mi juicio, todos los que, bajo la democracia, padecieron la

privación cívica (atimia), fueron privados de sus bienes o sufrieron cualquier otra desgracia, debían naturalmente apoyar un nuevo régimen con la esperanza de ganar con el cambio» (Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 11). En virtud del mismo razonamiento, Aristófanes lanzó, en enero de 405, una entusiasta llamada a la reintegración de todos los degradados, en la célebre parábasis de Las ranas (vv. 686-705), donde el poeta se dirigía directamente al pueblo ateniense reunido en el teatro. No fue escuchado y la catástrofe sobrevino unos meses más tarde; «cuando volvieron después de la paz, los desterrados deseaban la oligarquía» ([Aristóteles], Constitución de los atenienses, 34, 3). El tiempo de los compromisos había pasado.

71 Jenofonte, Helénicas, II, 3, 28.

72 Hermógenes, Las categorías estilísticas del discurso, II, 11, 10 (= 88 A19 DK): Elio Aristides, Arte retórico, II, 2, 7 (= 88 B46 DK); Filóstrato, Vida de los sofistas, 1, 16 (= 88 A1 DK). Ver S. Gotteland, «Critias dans la Seconde Sophistique…», art. citado, p. 180.

73 E. Lévy, «Critias ou l'intellectuel au pouvoir», art. citado, p. 248; E. Caire, «Du superlatif au comparatif: l'excellence selon Critias», in J. Yvonneau (dir.), La Muse au long couteau…, op. cit., pp. 117-135.

74 Memorables, I, 2, 12.

75 Schol. Æschin. I, 39, p. 261 Schultz (= 88 A13 DK), traducción E. Caire, Penser l'oligarchie à Athènes aux Ve et IVe siècles. Aspects d'une idéologie, Les Belles Lettres, 2016, p. 310. Ver U. Bultrighini, «Maledetta democrazia». Studi su Crizia, Edizioni dell'Orso, 1999, cap. 5, pp. 316-334, que defiende la autenticidad del epitafio contra quienes ven en ello una pura ficción literaria. Puesto que la oligarquía perduró cuatro meses después de la muerte de Critias, la realización de esa estela es, cuando menos, plausible.

76 Ver P. Wilson, «The Sound of Cultural Conflict…», art. citado, p. 187, sobre los vínculos entre Critias y Solón.

77 Desde este punto de vista, la estela funciona como espejo del monumento de los Tiranicidas que, en el Ágora, ponía en escena el asesinato del tirano, con los oligarcas volviendo a la iconografía belicosa de la democracia contra sí misma.

78 Ver P. Wilson, art. citado, pp. 181-182; R. W. Wallace, Reconstructing Damon. Music, Wisdom Teaching and Politics in Perikles' Athens, Oxford University Press, 2015, pp. 24-25 y p. 148.

Las relaciones entre la ley y el canto en la época arcaica y clásica están en el núcleo de las reflexiones de Antoine Chabod, en su tesis en preparación, titulada Lois, normes et performance en Grèce ancienne (VIIIe-Ve siècle av. J.-C.).

79 Platón, La república, 424c-e (trad. Leroux modificada, GF). Cf. Leyes, 701a-b.

80 Pseudo Plutarco, De musica, 1146b-c. Cf. Elio, Varia Historia, 12, 50. Ver P. Ellinger, «En marge des lois chantées: la peste et le trouble», in P. Sineux (dir.), Le Législateur et la Loi dans l'Antiquité. Hommage à François Ruzé, Presses Universitaires de Caen, 2005, p. 49-61. Sobre esta cuestión, cf. también Eurípides, Medea, 190-203 y, más generalmente, R. W. Wallace, Reconstructing Damon…, op. cit, pp. 45-47.

81 Olimpiodoro, Sobre el primer Alcibíades de Platón, 138, 5-6 (sobre Alcibíades I, 118c). Ver M. Griffin, Olympiodorus. On Plato. First Alcibiades 10-28, Bloomsbury, 2016, p. 79 (siglo VI d. C.).

82 Platón, La república, 398e-399c. Cf. Aristóteles, Política, 1290a19-23.

83 E. Caire, «Jouer de l'aulos à Athènes était-il politiquement correct?», Pallas, 98, 2015, pp. 57-72.

84 Sobre Critias como especialista de una poesía sociable, de dominante coral, ver A. Iannucci, La Parola e l'azione. I frammenti simposiale di Crizia, Nautilus, 2002, pp. 111-137.

85 Ateneo, X, 432d (= Critias, 88 B6 DK, l. 24-27). Algunos versos antes, Critias ya manifestaba su admiración por la forma que tenían los espartanos de beber «justo lo necesario para tener alegre el corazón, la lengua amistosa y la risa medida (metrion)»: 88 B6 DK 14-16. Otros fragmentos de la Constitución de los lacedemonios han llegado a nosotros (88 B 6-9 DK). Ver más generalmente M. Centanni, Atene assoluta. Crizia dalla tragedia alla storia, Esedra, 1997, cap. 2, y U. Bultrighini, «Maledetta democracia», op. cit., cap. 5.

86 P. Wilson, «The Sound of Cultural Conflict…», art. citado, p. 197.

87 Plutarco, Cimón, 15, 2: esta democracia es pura (akratos), como vino que no estuviera cortado con agua.

88 Plutarco, Vida de Alcibíades, 33 (= 88 B5 DK).

89 C. Orfanos, «Ecclésia vs Banquet», Pallas, 61, 2003, pp. 203-218.

90 P. Vidal-Naquet, Le Miroir brisé. Tragédie athénienne et politique, Les Belles Lettres, 2002.

91 Ver P. J. Rhodes, «Nothing to Do with Democracy: Athenian Drama and the Polis», Journal of Hellenic Studies, 123, 2003, pp. 104-119.

92 Critias, 88 B22 DK (= Estobeo, Florilegio, III, 37, 15).

93 Sobre estas cuestiones de atribución, ver el enfoque (demasiado escéptico en nuestra opinión) de J. Yvonneau: «Critias: l'invention et l'inventaire», in Id. (dir.), La Muse au long couteau…, op. cit., pp. 13-32, aquí pp. 19-20.

94 La obra juega deliberadamente con la imagen de Pirítoo, en boga en Atenas en aquel momento. Porque Pirítoo, el rey de los lapitas, era ensalzado sobre todo como héroe defensor del matrimonio, ya fuera en los frisos de los templos de la ciudad o en las copas de vino que circulaban en el banquete. La historia es célebre: invitados al banquete de boda de Pirítoo, los centauros —primos del novio— se embriagaron de vino puro y, bajo el influjo del alcohol, trataron de violar a su joven esposa, Hipodamia. Así estalló al terrible batalla entre los lapitas y los centauros, la centauromaquia. Invitado igualmente a la fiesta, Teseo se unió al combate junto a su amigo Pirítoo para derrotar a la banda de los centauros violadores. Al retratar a Pirítoo como agresor sexual de Perséfone, Critias recordaba que todos los descendientes de Ixión (el abuelo de Pirítoo y de los centauros) eran violadores impíos, pues Ixión había tratado de violar a Hera, la esposa de Zeus.

95 U. Bultrighini, «Maledetta democracia», op. cit., p. 159. Sobre el Pirítoo, ver M. Centanni, Atene assoluta…, op. cit., pp. 159-170.

96 P. Oxy, vol. 17, n.º 2078, no citado por Diels-Kranz. Ver L. Brisson, «Critias d'Athènes», in J.-F. Pradeau (dir.), Les Sophistes I, Flammarion, 2009, pp. 419-420 (n.º 38b).

97 Estobeo, Florilegio, IV, 53, 23 (= 88 B23 DK).

98 Critias, 88 B19 DK. Ver E. Csapo, «Star Choruses: Eleusis, Orphism, and New Musical Imagery and Dance», in M. Revermann y P. Wilson (dirs.), Performance, Iconography, Reception. Studies in Honour of Oliver Taplin, Oxford University Press, 2008, pp. 262-290, aquí p. 273.

99 P. Oxy, vol 17, n.º 2078, l. 12-14.

100 Las suplicantes, 349-354.

101 La obra de Aristóteles articula estos dos conceptos concurrentes, sin buscar reconciliarlos: por una parte, una philia política, más o menos igualitaria, que se inscribe armónicamente en el universo ideológico democrático; por otra, una «amistad de carácter», contraída entre individuos elegidos y distinguidos. Solo esta última es el objeto central de los libros VIII y IX de la Ética nicomáquea: se distingue en muchos sentidos de las definiciones democráticas de la philia. Al contrario, la Ética eudemia propone un concepto de la philia mucho más igualitario: cf. Ética eudemia, VII, 1, 1234b22, VII;10, 1242a9-11. Para un debate sobre la amistad política en la Ética eudemia, ver M. Schofield, «Political Friendship and the Ideology of Reciprocity», in P. Cartledge et al. (dirs.), Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens, Cambridge University Press, 1998, pp. 37-51 (según el cual la obra no es de Aristóteles); M. Pakaluk. «The Egalitarianism of the Eudemian Ethics», Classical Quarterly, 48 (1998), pp. 411-432, aquí p. 425.

102 Plutarco, Sobre el inconveniente de tener muchos amigos, 96c (= 88 B20 DK). Cf. Del amor fraternal, 428a; De la falsa vergüenza, 533a.

103 Sexto Empírico, Contra los físicos, 1, 54 (= 88 B25 DK).

104 U. von Wilamowitz-Moellendorff, Analecta Euripidea, Borntraeger, 1875, pp. 161, 166. Este lo convierte en un drama satírico, concluyendo una trilogía clásica formada por el Pirítoo, el Radamantis y el Tenes. Muchos comentaristas han querido atribuir este fragmento a Eurípides y no a Critias, con el pretexto de que Eurípides también había escrito un drama satírico, titulado Sísifo, probablemente en 415 (Elio, Varia Historia, 2, 8). En realidad, Critias y Eurípides pueden ambos haber dedicado una obra al mismo personaje, a semejanza de Esquilo y Sófocles, que también compusieron un Sísifo. En todo caso, nada permite refutar la atribución de ese fragmento preciso a Critias, en la medida en que Sexto Empírico insiste mucho en la personalidad «tiránica» de su autor. A lo sumo, puede ponerse en duda su pertenencia al Sísifo, pues Sexto Empírico no precisa el nombre de la obra de Critias de donde saca este extracto.

105 Critias, 88 B25 DK, l. 12-15 y l. 37-40 (trad. E. Caire, Penser l'oligarchie à Athènes…, op. cit., pp. 316-317).

106 Critias, 88 B25 DK, l. 21-23.

107 E. Caire, «Du superlatif au comparatif…», art. citado, p. 129.

108 Plutarco, Cleómenes, 9, 2: «Los lacedemonios tienen santuarios no solo del Miedo, sino también de la Muerte, de la Risa y de muchas otras abstracciones de estados físicos (pathêmata). Honran el Miedo, no porque lo juzguen dañino como los demonios de cuya influencia quiere alejarse, sino porque piensan que es sobre todo lo que mantiene el régimen político». Cf. Lisandro, 17, 10 (sobre el temor de la ley). Otros laconizantes han reflexionado sobre el poder singular del miedo. Es el que, según dice el propio Jenofonte, «abate más las almas» (Ciropedia, III, 1, 25) y «vuelve a los hombres atentos, obedientes y disciplinados» (Memorables, III, 5, 5). Ver I. Patera, «Reflections on the Discourse of Fear in Greek Sources», in A. Chaniotis y P. Ducrey (dirs.), Unveiling Emotions II, F. Steiner, 2013, pp. 109-134, aquí p. 113 y p. 131; N. Loraux, Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec, Gallimard, 1989, p. 93 y p. 98.

109 La república de los lacedemonios, 8, 3. Cf. La república de los lacedemonios, 7, 2 y 5. Sobre el santuario de Fobos, cf. Plutarco, Cleómenes, IX, 1. Ver M.-M. Mactoux, «Phobos à Sparte», Revue de l'histoire des religions, 210, 3, 1993, p. 259; N. Richer, Les Éphores. Études sur l'histoire et sur l'image de Sparte (VIIIe- IIIe siècles av. J.-C.), Publications de la Sorbonne, 1998, pp. 220-221.

110 La república, III, 414b-415e y Leyes, II, 663e-664b.

111 E. Caire, «L'homme qui inventa la divinité. Le Sisyphe de Critias (fr. D. K. 88 B25)», in G. Dorival y D. Pralon (dirs.), Nier les dieux, nier Dieu, Publications de l'Université de Provence, 2002, pp. 37-49, aquí p. 42.

112 Sobre Sísifo, cf. Homero, Odisea, 11, 593-600 (castigo de Sísifo); Apolodoro, I, 9, 3; 12, 6; Pausanias, II, 1, 3; 3, 11; IX, 34, 7; Tzetzes, ad Lyc., 107, 176, 229, 284, 344; Probo, ad Verg., Georg., I, 137. Ver no obstante Teognis, 703-704, donde Sísifo logra ablandar a Perséfone mediante «insidiosos discursos» y, en consecuencia, salir del Hades.

113 Ya no se puede afirmar, como lo hacía Dihle, que la tradición de un Critias ateo sea una construcción tardía so pretexto de que el resto de su obra no acreditase nada semejante y que dicha reputación solo haya aparecido en los testimonios tardíos de Sexto Empírico y Plutarco, en el siglo II d. C. (A. Dihle, «Das Satyrspiel "Sisyphos"», Hermes, 105-1, 1977, pp. 28-42, aquí pp. 28-30). La tradición de un Critias ateo remonta al menos a finales del siglo IV o principios del siglo III a. C. La nueva edición del libro Sobre la piedad de Filodemo

muestra que Epicuro ya criticaba lo que Critias decía a propósito de los dioses (l. 519-541) según fórmulas próximas a las citadas por Sexto Empírico (l. 1185-1117). Ver W. Burkert, Greek Religion. Archaic and Classical, Boston, 1985, p. 467, n. 22, citando a Epicuro, Sobre la naturaleza, libro XI (= XXVII, 2, 8); J. N. Bremmer, «Atheism in Antiquity», in M. Martin (dir.), The Cambrige Companion to Atheism, Cambridge University Press, 2006, pp. 11-26, aquí p. 16.

114 Sobre la cuestión cronológica, ver P. Salmon, «L'établissement des Trente à Athènes», Antiquité Classique, 38, 1969, pp. 497-500.

115 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 76. Cf. Jenofonte, Helénicas, II, 3, 2.

116 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 34, 3.

117 Helénicas, II, 3, 25.

118 La hipótesis fue propuesta simultáneamente por P. Krentz, The Thirty at Athens, Cornell University Press, 1982, y D. Whitehead, «Sparta and the Thirty Tyrants», Ancient Society, 13-14, 1982/3, pp. 105-130. Ver también E. Caire, Penser l'oligarchie à Athènes…, op. cit., pp. 117-118.

119 En el Timeo y en el diálogo interrumpido del Critias, Platón relata la historia del conflicto que opuso a dos ciudades desaparecidas cerca de nueve mil años antes, la Atenas primitiva y la Atlántida. Es Critias quien propone el relato, poniendo en escena la victoria de la ciudad justa de Atenas, vuelta hacia la tierra, sobre la ciudad atlante, que simboliza el hubris, el exceso y la talasocracia. Ver J.-F. Pradeau, Le Monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias, Academia Verlag, 1997; P. Vidal-Naquet, L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien, Les Belles Lettres, 2005.

120 Plutarco, Vida de Temístocles, 4.

121 Diodoro Sículo, XIV, 4, 2.

122 Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 19.

123 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 35, 3.

124 Lisias, Contra Nicómaco (30), 13: kakon politên.

125 La legalidad fue no obstante vapuleada, puesto que, al principio,

la Asamblea decretó que los acusados serían juzgados «por un tribunal de dos mil miembros», y no por el Consejo: Lisias, Contra Agorato (13), 35-38.

126 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 5. Cf. Platón, Cartas, VII, 324d.

127 Ver B. Eck, «Le pharmakos et le meurtrier», in V. Liard (dir.), Histoires de crimes et société, Éditions Universitaires de Dijon, 2011, pp. 15-29, aquí p. 29.

128 Ver M. Christ, The Litigious Athenian, The Johns Hopkins University Press, 1998, p. 52.

129 Aristófanes, Los pájaros, 1468; Los acarnienses, 818-828; 908-958; Pluto, 850-950. Ver D. Rosenbloom, «From Ponêros to Pharmakos: Theatre, Social Drama, and Revolution in Athens, 428-404 BCE», Classical Antiquity, 21, 2, 2002, pp. 283-346, aquí pp. 336-337.

130 Aristófanes, Lisístrata, vv. 574-578. Ver J. Svenbro y J. Scheid, Le Métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain, La Découverte, 1994, p. 24.

131 Ver R. Saetta Cottone, Aristofane e la poetica dell'ingiuria, Carocci, 2005, e I. Stark, Die Hämische Muse. Spott als soziale und mentale Kontrolle in der griechischen Komödie, C. H. Beck, 2004.

132 Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 21.

133 Lisias, Sobre la confiscación de los bienes del hermano de Nicias (18), 4-5. Sobre estos tres personajes, ver E. Caire, Penser l'oligarchie à Athènes…, op. cit., p. 149.

134 Lisias, Contra Nicómaco (30), 14.

135 G. Németh, Kritias und die Dreissig Tyrannen…, op. cit., p. 152; L. Canfora, La Guerra civile ateniese, Rizzoli, 2013, pp. 122-144. Según este último, los Treinta habrían llevado a cabo un asalto deliberado contra la riqueza, destinado a instaurar la nueva Esparta: el proyecto era refundar la comunidad en la virtud y no en el capital.

136 Pseudo Jenofonte, La república de los atenienses, 2, 20.

137 Helénicas, II, 3, 15.

138 Ibid., II, 3, 21: «Capaces en delante de actuar a su antojo, [los Treinta] se pusieron a mandar ejecutar a mucha gente, a unos por enemistad, a otros para quedarse con sus bienes. Decidieron en particular que, para tener con qué pagar a la guarnición, cada uno de ellos tendría derecho a detener a un meteco, que sería ejecutado y sus bienes confiscados».

139 Ibid., II, 3, 18-20.

140 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 36, 2.

141 E. Caire, «Du superlatif au comparatif: l'excellence selon Critias», art. citado, p. 134, y E. Caire, Penser l'oligarchie à Athènes…, op. cit., pp. 123-124.

142 Helénicas, II, 3, 18.

143 De forma significativa, los Tres Mil fueron calificados como «satélites de la oligarquía» (tria millia satellitum statuunt): Justino, Epítome de las Historias filípicas de Pompeyo Trogo, V, 8.

144 Helénicas, II, 3, 19. Según E. Caire, «Du superlatif au comparatif: l'excellence selon Critias», art. citado, p. 133, estas elecciones divergentes van de la mano con elecciones léxicas distintivas: mientras que Terámenes deseaba una Atenas abierta a todos los kaloi kagathoi (los «excelentes»), Critias quería ceñirse a los beltistoi (los «mejores»), que competirían entre ellos.

145 Helénicas, II, 3, 17. Ver E. Caire, Penser l'oligarchie à Athènes…, op. cit., p. 128.

146 Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 22 (trad. Bizos, CUF, modificada).

147 T. Tackett, Anatomie de la Terreur. Le processus révolutionaire, 1787-1793 [2015], Seuil, 2018, pp. 347-357: «una revolución que devora a sus propios hijos».

148 Cicerón, De Oratore, II, 93.

149 Sobre el análisis del relato, ver S. Usher, «Xenophon, Critias and Theramenes», The Journal of Hellenic Studies, 88, 1968, pp. 128-135.

150 Helénicas, II, 3, 15.

151 Critias, 88 B6 DK (= Ateneo, X, 432d).

152 Ibid., II, 3, 29.

153 Ibid., II, 3, 27-29 (echthros). Ver E. Caire, Penser l'oligarchie à Athènes…, op. cit., p. 308.

154 Helénicas, II, 3, 51.

155 Ibid., II, 3, 56.

156 Ver F. Pownall, «Critias on the Aetiology of the Kottabos Game», in M. Chastignet (dir.), L'Étiologie dans la pensée antique, Brepols, 2008, pp. 17-33; F. Pownall, «Critias' Commemoration of Athens», Mouseion, Series III, 8, 2008, pp. 333-354.

157 Critias había cantado, en efecto, en sus elegías, al «cótabo, la noble ocupación de las tierras de Sicilia, que colocamos como diana para nuestras flechas de vino»: Critias, 88 B2 DK (= Ateneo, XV, 666b). Cf. Critias, 88 B6 DK (= Ateneo, X, 432d), l. 8-10. Con la misma voz, también había ensalzado las formas de beber de los espartanos, que prohibían el menor brindis y hacían de facto imposible el juego del cótabo: las copas nunca estaban vacías, sino que se rellenaban a lo largo de la comida. Ver también S. Usher, «This to the Fair Critias», Eranos, 77, 1979, pp. 39-42, que ve en ello la puesta en escena de la hipocresía de Critias. En una última pirueta, Terámenes habría remitido a Critias a sus propias contradicciones de oligarca laconizante. Para otras interpretaciones (no excluyentes) de la ocurrencia final de Terámenes, ver V. Gray, The Character of Xenophon's Hellenica, Duckworth, 1989, p. 96, y J. Dillery, Xenophon and the History of his Times, Routledge, 1995, pp. 281-282.

158 Helénicas, II, 3, 51.

159 E. Caire, «Le langage de la terreur: autour de l'affrontemente de Critias et de Théramène dans les Hélleniques de Xénophon», in M.-P. Noël (dir.), Le Geste et la Parole, próxima publicación.

160 Helénicas, II, 3, 55.

161 Ibid., II, 3, 18.

162 Ibid., II, 4, 1: adeôs.

163 Ibid., II, 4, 8. Cf. Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 52, según el cual trescientos ciudadanos (o más bien antiguos ciudadanos) fueron condenados a muerte. A la masacre de los eleusinos se añade —como un siniestro reflejo— otro crimen en

masa, que afecta en esta ocasión a los habitantes de la isla de Salamina. Cf. Diodoro, XIV, 34, 4: los Treinta, «tras haber acusado a los de Eleusis y Salamina de simpatía para con los desterrados, los ejecutaron a todos».

164 Helénicas, II, 4, 9.

165 Ibid., II, 4, 9.

166 Cf. Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 93: «[Los Treinta] no os invitaban, en efecto, a compartir sus beneficios: os hacían compartir a la fuerza su descrédito». Esta estrategia tal vez hubiera sido experimentada, a pequeña escala, una década antes en el marco de la mutilación de los Hermes en 415: esta acción transgresora, realizada en común, tenía probablemente como objetivo reforzar el grupo en torno a un mismo crimen. Ver a este respecto O. Murray, «The affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group», in O. Murray (dir.), Sympotica. A Symposium of the Symposion, Oxford University Press, 1990, pp. 149-161, aquí p. 158.

167 Helénicas, II, 4, 10.

168 La elección de Eleusis no se debe, sin duda, al azar. Más allá de su importancia religiosa, se trataba de un emplazamiento estratégico, situado en la ruta que llevaba a Esparta. Ver S. Hornblower, The Greek World 479-323 B.C., Routledge, 2001, p. 138. A este respecto, Eleusis debía de simbolizar, a ojos de los Treinta, el bastión a partir del cual podían esperar contraatacar con ayuda de los lacedemonios.

169 Discursos (25), 63 (= 88 B37 DK: trad. E. Caire, «Du superlatif au comparatif…», art. citado, p. 122).

170 Ibid. (25), 64 (= 88 B37 DK).

171 Ver P. Boucheron y C. Robin, L'exercice de la peur. Usages politiques d'une émotion, Presses universitaires de Lyon, 2015, pp. 64-65.

172 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 38, 1-2. Si bien fueron depuestos, los Treinta no fueron inmediatamente víctimas de una damnatio memoriæ. Muy al contrario, Critias disfrutó de un espléndido sepulcro que ensalzaba su acción antidemocrática en una ciudad que seguía en guerra contra sí misma. Ver supra, p. 57.

173 Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 55. Sin duda los Tres Mil estaban mucho menos atemorizados de lo que

sugiere el orador. Ver P. Cloché, La Restauration démocratique à Athènes en 403 av. J.-C., Leroux, 1915, pp. 125-129.

174 Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 22.

175 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 25: dediôs.

176 Ibid. (12), 50: «Tal vez podría decir que tenía miedo, excusa que parecerá válida a algunos de entre vosotros».

CAPÍTULO 2. Trasíbulo y la resistencia democrática

1 Jenofonte, Helénicas, IV, 8, 31.

2 Diodoro Sículo, XIV, 99, 5.

3 Aristófanes, Pluto, 550.

4 Lisias, Contra Ergocles (28), 8.

5 Ver en particular Plutarco, Sobre la gloria de los atenienses.

6 Así en Filócoro (FgrHist 328 F 143): «[…] tras la victoria de Trasíbulo, Critias muere en el Pireo».

7 Cornelio Nepote, Trasíbulo, 1, 2.

8 Cornelio Nepote en sus Vidas (siglo I a. C.) trata de explicar este silencio: «Nadie lo supera en fidelidad a su palabra y su línea de conducta, en grandeza de alma y amor a la patria. Cuando, en efecto, muchos ciudadanos habrían querido y solo unos pocos pudieron librar de un único tirano a su patria, tuvo la felicidad, cuando la suya estaba bajo el yugo de treinta tiranos, de hacerla pasar de la esclavitud a la libertad manumitiéndola. Pero —¿cómo explicarlo?— si bien nadie superó esas hazañas, muchos lo superaron en renombre» (Trasíbulo, 8, 1).

9 J. K. Davies, Athenian Propertied Families, Clarendon Press, 1971, pp. 240-241.

10 En La asamblea de las mujeres, vv. 202-204, Aristófanes lo muestra furioso porque, en la Asamblea, los atenienses votaron un decreto sin haberlo consultado.

11 Lisias, Discurso de defensa para Mantíteo examinado en el Consejo (16), 15.

12 Plutarco, Vida de Alcibíades, 26, 6.

13 Pausanias, I, 29, 3.

14 Aristóteles, Retórica, 1400b, a propósito de Conón.

15 Tucídides, VIII, 73, 4.

16 Tucídides, VIII, 75, 2.

17 Tucídides, VIII, 75, 2.

18 Es imposible saber si esta deposición solo concernía a los estrategas presentes en Samos o al conjunto de los estrategas del año.

19 J. Isaac, Les Oligarques. Essai d'histoire partiale, Minuit, 1946.

20 La presencia de los esclavos y los metecos no presenta la menor duda; es incluso una constante en los trirremes atenienses a partir de la década de 420; ver, de forma general, P. Hunt, Slaves, Warfare and Ideologies in the Greek Historians, Cambridge University Press, 1998, y A. J. Graham, «Thucydides 7.13.2 and the Crews of Athenian Triremes», TAPhA, 122, 1992, pp. 257-270, y sobre todo IG I3 1032; sobre esta inscripción ver infra, Capítulo 8, p. 239. Aunque el propio estatus de esta larga lista siga siendo incierto (¿obituario?, ¿inscripción honorífica?, ¿lista de movilización efectuada en la urgencia?), acredita la importante presencia de esclavos en los trirremes atenienses (sobre la onomástica servil, ver B. Robertson, «The SlaveNames of IG I31032 and the Ideology of Slavery at Athens», in C. Cooper (dir.), Epigraphy and the Greek Historian, University of Toronto Press, 2008, y las hipótesis de G. Bakewell, «Trierach's Records and the Athenian Naval Catalogue (IG I31032)», in E. A. Mackay (dir.), Orality, Literacy, Memory in the Ancient Greek and Roman World, Brill, 2008, pp. 143-162). Observemos por otra parte que en su descripción del episodio, Tucídides, VIII, l 74, 1, distingue entre el trirreme Páralo, compuesto por ciudadanos, y el resto de la tropa.

21 Plutarco, Sobre el inconveniente de tener muchos amigos, 94, b-c.

22 Ver S. Potts, The Athenian Navy. An investigation into the operations, politics and ideology of the Athenian fleet between 480 and 322 BC, tesis de la Universidad de Cardiff, 2008, p. 192.

23 Ver en particular ibid. y S. Karamoutsou-Teza, Ο Θρασύβουλος και ο Πελοποννησιακός Πόλεμος, Ioannina, 1988.

24 Lisias, Contra Ergocles (28), 6. Sobre el trasfondo del discurso, ver C. Bearzot, «L'image "noire" de Thrasybule dans le Contre Ergoclès de Lysias», in A. Queyrel Bottineau (dir.), La Représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation, Éditions Universitaires de Dijon, 2014, pp. 299-312.

25Jenofonte, Helénicas, II, 4, 42.

26 Diodoro Sículo, XIV, 32, 5.

27 Diodoro Sículo, XIV, 32, 6.

28 Cornelio Nepote, Trasíbulo, 1, 3.

29 Jenofonte, Helénicas, I, 7, 8 y 31.

30 Lisias, Contra Ergocles (28), 5.

31 Ibid., IV, 8, 25-30.

32 Jenofonte, Helénicas, IV, 8, 30.

33 Ver los comentarios de P. Low, «Athenian Foreign Policy and the Quest for Stability», in G. Herman (dir.), Stability and Crisis in the Athenian Democracy, F. Steiner, 2011, pp. 67-86.

34 Lisias, Contra Ergocles (28), 5.

35 Se oye aquí un lejano eco del regente espartano Pausanias, aureolado de éxito en la segunda guerra médica, y cuya aura se ve empañada por su comportamiento desmesurado con las demás ciudades griegas y singularmente con la de Bizancio, punto de unión geográfico y simbólico entre Grecia y Asia (ver Tucídides, I, 130). Y es que en el trasfondo siempre está la amenaza de un comportamiento y unas costumbres persas (sentido de la distinción y la superioridad para con sus soldados, tren de vida suntuario, etc.) que el jefe de guerra sería susceptible de importar al mundo de las ciudades.

36 Pausanias, I, 29, 3.

37 Sobre la cronología problemática de la guerra civil, ver infra, Conclusión, pp. 328-331.

38 Isócrates, Contra Calímaco (18), 23; Diodoro Síc ulo, XIV, 32, 1.

39 Jenofonte, Helénicas, II, 3, 42 (trad. Hatzfeld, CUF, ligeramente modificada).

40 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 37, 1, y Jenofonte, Helénicas, II, 4, 2, evocan a setenta hombres, mientras que Pausanias, I, 29, 3, menciona sesenta.

41 Pausanias, IX, 11, 6.

42 Jenofonte, Helénicas, III, 5, 16.

43 Ibid., II, 4, 2-14.

44 Ibid., II, 4, 12.

45 La expresión es de Paul Cloché, La Restauration démocratique à Athènes en 403 av. J.-C., Leroux, 1915, p. 24.

46 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 5-10, menciona setecientos, pero serían mil unas semanas más tarde en el momento de la marcha hacia el Pireo. Diodoro Síc ulo, en cambio, solo da la cifra de mil doscientos.

47 Esquines menciona explícitamente un centenar de individuos (o algo más), puesto que el gasto de mil dracmas debe de corresponder a menos de diez dracmas por individuo (Esquines, Contra Ctesifonte (3), 187).

48 Esquines, Contra Ctesifonte (3), 190.

49 La comunidad de los hombres de Fileo, honrada en este decreto, se parece mutatis mutandis a la orden de los Compañeros de la Liberación, creada por el general De Gaulle el 16 de noviembre de 1940 y que siempre ha sido concebida como una orden cerrada.

50 Ver, a raíz de la primera publicación de A. Raubitschek, «The Heroes of Phyle», Hesperia, 10, 1941, pp. 284-295, M. Taylor, «One Hundred Heroes of Phyle?», Hesperia, 71, 2002, pp. 377-397 (= SEG 52, 86), y sobre todo G. E. Malouchou, «Τὸ ἐνεπίγραφο τῶν ἀπὸ Φυλῆς τὸν δῆμον καταγα-γόντων (SEG 28, 45)», Horos, 22-25 (20102013), 2014, p. 115-144 (= SEG 62, 50); id., «The Restoration of Athenian Democracy in 403 BC: New Epigraphic Evidence»,

Grammateion, 4, 2015, pp. 89-98. G. E. Malouchou se basa en la relectura de una inscripción hoy ilegible, realizada en el siglo XIX por Panayiotis Eustratiadis (muerto en 1884), cuyos papeles se encuentran en los archivos de la Sociedad Arqueológica de Atenas, y que propone asociar a nuestra inscripción. Reconoce en ella la expresión empleada por Esquines (kindunos sômasin), aunque ese fragmento precede a la mención formularia de un decreto. El añadido de este fragmento cambia la materialidad del conjunto del monumento, más ancho y profundo de como lo concebían Raubitschek y Taylor (en particular porque los fragmentos a y b ya no quedan ensamblados). G. E. Malouchou emite así la hipótesis de que se trata de la base de una estatua, tal vez del Dêmos ateniense, que habría estado situada cerca del Metroón. En cambio, habría que admitir que solo fueran grabados de sesenta y cinco a setenta nombres.

51 A. Raubitschek, «The Heroes of Phyle», art. citado, y tras él M. Taylor, «One Hundred Heroes of Phyle?», art. citado, considerando que la lista, en la cual solo son legibles nombres de ciudadanos, debían contener también a no ciudadanos y cuya presencia en Fileo es segura. Queda saber, en primer lugar, si la lista de no ciudadanos arranca en l. 69, según se recomponga Eleutherathên o Eggraphoi. Pero, sea cual sea la recomposición adoptada, faltaría en todo caso explicar dónde se mencionan los cuarenta individuos que faltan, que probablemente sean los no ciudadanos y cuya presencia implica la cita de Esquines. La interpretación de G. E. Malouchou, art. citado, resuelve la dificultad, en la medida en que el epigrafista muestra que no se trata del propio texto del decreto, sino de una dedicatoria, cuyo texto recuerda al decreto que evoca Esquines (de forma bastante similar de hecho a las inscripciones pritánicas de finales del siglo V y del siglo IV). Hay que considerar entonces que la comunidad dedicatoria se limitó al componente ciudadano de los combatientes de Fileo, de modo que la inscripción no pueda recoger más de setenta nombres.

52 l. 33.

53 Agora 19, P 29, l. 5-6, P 26, l. 72-73. Por otra parte, su propiedad se menciona en la estela de los poletas de 367/366: Ibid. 19, P 5, l. 46, l. 80 y P 13, l. 5-6.

54 IG II2 1180 (con los comentarios de G. R. Stanton, «Some Inscription in Attic Demes», ABSA, 91, 1996, pp. 341-364).

55 Demóstenes, Contra Timócrates (24), 135. Ver infra, Capítulo 3, pp. 113-122.

56 Plutarco, Sobre la gloria de los atenienses, 1, 345d.

57 Lisias, Contra Agorato (13), 78, afirma que fue uno de los estrategas de Fileo. Puede imaginarse que esta función le fuera confiada precisamente porque formaba parte del primer grupo presente en la propia fortaleza. Cf. Jenofonte, Helénicas, II, 3, 42.

58 Jenofonte, Apología de Sócrates, 29-31, lo convierte en el modelo mismo del nuevo hombre político.

59 Plutarco, Vida de Coriolano, 14, y [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 27, 5; Isócrates, Contra Calímaco (18), 23. Esta última alegación probablemente sea falsa, como ha mostrado D. Lenfant, «Anytos et la corruption massive de juges dans l'Athènes démocratique», Historia, 65-3, 2016, pp. 258-274. Su única base serían burlas de poetas cómicos, dadas por ciertas a posteriori. Ver en general, a propósito de Ánito, J. K. Davies, Athenian Propertied Families, op. cit., n.º 1324, y D. Mails, The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics, Hackett, 2002, pp. 37-38 (con bibliografía anterior).

60 Ver infra, Capítulo 3, p. 131.

61 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 34, 3. Sobre esta orientación política conservadora de Ánito, ver infra, Capítulo 3, p. 131.

62 Lisias, Contra Agorato (13), 81.

63 Aristófanes, La asamblea de las mujeres, 208.

64 IG II2 34, l. 36.

65 IG II2 42, l. 19.

66 Demóstenes, Contra Timócrates (24), 134, y Esquines, Contra Ctesifonte, (3) 138.

67 Esquines, Sobre la embajada (2), 147. Sobre el personaje, ver infra, Capítulo 3, p. 129.

68 Lisias, Contra Ergocles (28), 12.

69 Lisias, Contra Agorato (13), 72

70 Ibid. (13), 78.

71 Ibid. (13), 79.

72 Ibid. (13), 18 y 64.

73 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 13.

74 Diodoro Sículo, XIV, 33, 4.

75 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 38, 3.

76 Ver también Diodoro Sículo, XIV, 32, 4: «Los Treinta, al ver que los ciudadanos de Atenas que no participaban en el régimen de los Tres Mil deseaban la caída del poder, los hicieron emigrar al Pireo y dominaron la ciudad gracias a los cuerpos de mercenarios».

77 Lisias, Contra Filón en proceso de examen (31), 9.

78 Lisias, Sobre no destruir la constitución del país (34), 2.

79 Dionisio de Halicarnaso, Lisias, 32. Ver infra, Capítulo 3, pp. 131-133.

80 Ver C. Bourdet, L'Aventure incertaine. De la résistance à la Restauration, Stock, 1975, pp. 248-249.

81 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 25.

82 Ibid., II, 4, 12.

83 M. J. Osborne, Naturalization in Athens, 4 vol., Palais des Académies, 1981-1983, D6. El texto recompuesto por M. Osborne ha sido retomado y aceptado en particular por S. D. Lambert, The Phratries of Attica, University of Michigan Press, 1993, y P. J. Rhodes y R. Osborne, Greek Historical Inscriptions, 404-323 BC, Oxford University Press, 2003, n.º 4. Los comentarios de P. Gauthier, «L'octroi du droit de cite à Athènes», REG, 99, 1986, pp. 119-133, si bien señalan con razón una dificultad relativa a lo que conviene entender por la mención l. 9 de la engguêsis, no cuestionan fundamentalmente las propuestas de recomposición de M. Osborne. La única lectura verdaderamente alternativa es la propuesta por P. Krentz, («Foreigners against the Thirties. IG II210 again», Phoenix, 34, 1980, pp. 298-306; «The Rewards for Thrasyboulos' Supporters», Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 62, 1986, pp. 201-204), que afirma que solo se habría concedido la ateleia a los hombres de Muniquia y del Pireo. Si la recomposición de M. Osborne de isoteleian l. 9 parece no obstante deber imponerse, es esencialmente porque corresponde a la

promesa que habría hecho Trasíbulo a sus combatientes extranjeros antes de la batalla de Muniquia (Jenofonte, Helénicas, II, 4, 25). De forma más general, la distinción entre los combatientes de Fileo y los del Pireo cuadra con el relato de los acontecimientos propuesto por el libro II de las Helénicas. Toda la dificultad reside en realidad en que resulta imposible recomponer el decreto, que es producto de circunstancias excepcionales, a la luz del formulario de los decretos de concesión de la ciudadanía del siglo IV. Las recomposiciones de Osborne sacan su fuerza, de hecho, de dos aproximaciones prosopográficas: dos personajes honrados podría ser asimismo mencionados como isótelos en dos epitafios del siglo IV (Geris, mencionado en columna III, l. 13 y en IG II27863, así como Dexandrides, mencionado en columna VI, l. 49 y en IG II2 7864). En la medida en que solo se conocen veinticinco epitafios de metecos isótelos, la aproximación establecida por M. Osborne parece convincente.

84 P. Rhodes y R. Osborne, Greek Historical Inscriptions…, op. cit., n.º 4, l. 1-9.

85 [hoide sunkatêlthon apo Phulês], en lo alto de la primera columna, cara A.

86 [hoide sunemachêsan de tên machên tên Monichiasin], lógicamente en lo alto de la segunda columna II, cara A.

87hoide [p]arem[enon tôi] em Peraiei, cara B, col. II, l. 56-57.

88 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 40, 2: «En esto Arquino parece haber actuado como buen ciudadano y después también, cuando atacó por ilegalidad el decreto de Trasíbulo donde este concedía la ciudadanía a todos los hombres que habían vuelto con él del Pireo, de algunos de los cuales se sabía que eran esclavos». La onomástica servil es a menudo difícil de establecer, pero algunos nombres, como Cnips, Egersis o Abdes, no dejan lugar a dudas. Ver los comentario de P. Rhodes y R. Osborne, Greek Historical Inscriptions…, op. cit., p. 27.

89 No hay que sorprenderse demasiado de que esos isótelos fueran inscritos en el marco de los phulai. Todos los textos insisten en el hecho de que el isótelo participa en la vida cívica como un ciudadano excluyendo el ámbito de la archê: ver J.-M. Roubineau, «La fiscalité des cités grecques aux époques classique et hellénistique», Pallas, 74, 2007, pp. 179-200, aquí p. 193.

90 C. Vial y A.-M. Vérilhac, Le Mariage grec du VIe siècle à l'époque d'Auguste, École Française d'Athènes, 1998, p. 237.

91 [Demóstenes], Contra Neera (59), 52.

92 Lisias, Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios (2), 66.

93 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 40, 2.

94 La graphê paranomôn de Arquino está por otra parte acreditada por Esquines, Contra Ctesifonte (3), 195 y P. Oxyr. XV, 1800, fr. 6-7. Jenofonte, Helénicas, II, 4, 25, se conforma con afirmar que Trasíbulo habría prometido la isoteleia a los extranjeros que hubieran tomado parte en la batalla de Muniquia. Ver infra, Capítulo 10, pp. 243-244.

95 Jenofonte, Helénicas, II, 3, 48. Sobre este discurso decisivo, ver también infra, Capítulo 3, p. 1292.

96 N. Loraux, Né de la terre. Mythe et politique à Athènes, Seuil, 1996, p. 200.

97 Ibid., p. 202.

98 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 17.

99 V. Sébillotte, Libérez la patrie! Patriotisme et politique en Grèce ancienne, Belin, 2006.

100 A título de ejemplo: Isócrates, Contra Calímaco (18), 2 y 17.

CAPÍTULO 3. Arquino o la victoria de los «moderados»

1 A saber: mê mnêsikakein. Sobre la traducción de la expresión, ver G. Agamben, La Guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis, Seuil, 2015, pp. 27-28: «En la formación de los compuestos verbales de este tipo en griego, el segundo término generalmente es activo. Mnêsikakein no significa tanto "tener malos recuerdos" como "hacer daño con la memoria, hacer un mal uso de los recuerdos"». Existen de todas formas excepciones a esta regla, en particular para los nombres compuestos con un verbo como primer término (verb-first compounds): ver O. Tribulato, «Compound Nouns», in G. K. Giannakis (dir.), Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics, vol. 1,

Brill, 2014, pp. 344-347. Para respetar la polisemia del verbo, seguimos aquí la traducción propuesta por D. Cohen, «The Rhetoric of Justice: Strategies of Reconciliation and Revenge in the Restoration of Athenian Democracy in 403 BC», European Journal of Sociology/ Archives Européennes de Sociologie, 42-2, 2001, pp. 335-356, aquí pp. 335 y 339: «Mê Mnêsikakein significa "no guardar rencor" (not to hold a grudge), es decir, en una sociedad de la venganza como Atenas, "no buscar vengarse"».

2 Tras la concluida en Mégara en 424 (Tucídides, IV, 74). La amnistía ateniense pretendía prohibir la persecución ante los tribunales de todos los crímenes cometidos en la época de los Treinta, incluso antes. No obstante, según E. Carawann, The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law, Oxford University Press, 2013, la amnistía habría tenido un alcance limitado a un grupo de disposiciones escritas (sunthêkai) que el juramento sencillamente habría reforzado. Ver las críticas decisivas de C. Joyce, «μή μνησικακεῖν and "All the Laws" (On the Mysteries 81-2): A Reply to E. Carawann», Antichthon, 48, 2014, pp. 37-54; Id., «Oaths (ὅρκοι), Covenants (συνθῆκαι) and Laws (νόμοι) in the Athenian Reconciliation Agreement of 403 BC», Antichthon, 49, 2015, pp. 24-49.

3 N. Loraux, La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes, Payot, 1997. El subtítulo elegido por la autora (en castellano, «El olvido en la memoria de Atenas») expresa bien esta tensión.

4 Sobre la necesidad de reiterar el recuerdo del olvido por diversos medios, epigráficos incluidos, ver J. L. Shear, Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens, Cambridge University Press, 2011, pp. 214-217.

5 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 40, 2.

6 P. J. Rhodes, A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia, Clarendon Press, 1981, pp. 2-5.

7 Sobre la biografía de Jenofonte y su papel en la guerra civil, ver por ejemplo V. Azoulay, Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 11-12 (con bibliografía).

8 Esquines, Contra Ctesifonte (3), 187 y 195.

9 Ver supra, Capítulo 2, y C. Bearzot, «L'image "noire" de Thrasybule dans le Contre Ergoclès de Lysias», in A. Queyrel Bottineau (dir.), La Représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité,

réprobation, dépréciation, Éditions Universitaires de Dijon, 2014, pp. 299-312.

10 Demóstenes, Contra Timócrates (24), 135.

11 Plutarco, Sobre la gloria de los atenienses, 345d y 350b.

12 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 40, 2.

13 Demóstenes, Contra Timócrates (24), 135.

14 P. Serna, La République des girouettes. 1789-1815, et au-delà: une anomalie politique, la France de l'extrême centre, Champ Vallon, 2005.

15 Aristófanes, Las ranas, vv. 376-368 (la traducción es nuestra). El mismo ataque había sido realizado por al menos otros dos poetas, Platón el Cómico y Sanirion (fr. 9 K.-A.): «Eso se refiere a Arquino y, probablemente, también a Agirrio. Platón menciona a estos individuos en sus Skeuai [«Trajes»] y Sanirio en su Danaé, porque estos hombres, mientras estaban a cargo del banco público (dêmosias trapezes), disminuyeron la paga de los poetas cómicos tras haber sido ridiculizados» (escolio a Aristófanes, Las ranas, v. 367).

16 Aristófanes, Las ranas, respectivamente vv. 359-360 y 369-370.

17 Aristófanes, Lisístrata, 577-578.

18 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 34, 3.

19 Ver a este respecto C. Bearzot, «Teramene tra storia e propaganda», Rendiconti dell'Istituto Lombardo, 113, 1979, pp. 195-219.

20 C. Bearzot, Vivere da democratici. Studi su Lisia e la democracia ateniese, «L'Erma» di Bretschneider, 2007, pp. 52 y 97.

21 Andócides, Sobre los misterios (1), 81. Sobre la patrios politeia en 404, ver E. Caire, Penser l'oligarquie à Athènes au Ve et IVe siècles. Aspects d'une idéologie, Les Belles Lettres, 2016, pp. 265-275.

22 Sobre estas tres formas de continuidad, ver [Aristóteles], Constitución de los atenienses, respectivamente 39, 4; 39, 6 y 40; 39, 2.

23 Ver M. Bertoli, «Archino tra oratoria e politica: l'epitafio» Rendiconti dell'Istituto Lombardo, 137, 2003, pp. 330-366.

24 El diálogo evoca en efecto la guerra civil y la reconciliación (243e), pero la ironía platónica es tal que el Sócrates de Platón evoca la historia de Atenas hasta 387, es decir, más de diez años después de la muerte del Sócrates histórico.

25 Platón, Menexeno, 234b.

26 Focio, Biblioteca, 8, 487b32-40: «Se acusará tal vez [a Isócrates] de hurto a causa de que en su Panegírico tomó ciertos datos prestados que fueron expresados por Arquino, Tucídides y Lisias en sus elogios fúnebres (tous epitaphious logous)». Ver no obstante las dudas expresadas por N. Loraux, L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique», EHESS, 1981, p. 8, 351 n. 53.

27 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 40, 2.

28 Bajo los Treinta, estas ejecuciones sumarias, efectuadas con el acuerdo del Consejo, fueron numerosas. Aparte de Terámenes (Jenofonte, Helénicas, II, 3, 51), los eleusinos fueron sus víctimas (ibid., II, 4, 8-10). No obstante, el paralelismo más impactante se sitúa tras la destitución de los Treinta y la instalación de los Diez al frente de la oligarquía: la ejecución de Demareto, uno de los principales ciudadanos de la Ciudad ([Aristóteles], Constitución de los atenienses, 38, 1-2).

29 Ibid., 40, 2.

30 Ibid., 39, 6 y 40, 3.

31 Si bien el autor del tratado aristotélico no imputa explícitamente esta medida derogatoria a Arquino, lo cita, en las líneas precedentes, como el arquitecto de esta política de apaciguamiento.

32 Sobre este incumplimiento del acuerdo de reconciliación, ver T. C. Loening, The Reconciliation Agreement of 403/402 B. C. in Athens. Its Contents and Applications, F. Steiner, 1987, pp. 85-88, según quien esta decisión intervino antes de 399 y constituye una «infracción» del tratado de reconciliación.

33 Demóstenes, Contra Leptino (20), 11-12, ve en ello una medida de concordia cívica.

34 Los atenienses consideraban como una gran ventaja tomar la palabra en primer lugar en el tribunal: Demóstenes, Sobre la corona (18), 7. Ver G. M. Calhoun, «Διαμαρτυρία, παραγραφή and the Law of Archinus», Classical Philology, 13, 1918, pp. 169-185; T. C. Loening,

The Reconciliation Agreement…, op. cit., pp. 29 y 57-58.

35 Isócrates, Contra Calímaco (18), 2-3. Sobre la fecha de la reforma (poco después de 403/402 y no más tardíamente, como a veces se ha mantenido), ver D. Whitehead, «Athenian Laws and Lawsuits in the Late Fifth Century B. C.», Museum Helveticum, 59, 2002, pp. 71-96, aquí pp. 83-86; E. Carawann, «Paragraphê and the Merits», GRBS, 51, 2011, pp. 254-295.

36 También puede añadirse el recorte autoritario de los plazos prescritos para la inscripción de los oligarcas que desearan salir de la ciudad: [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 40, 1, e infra, p. 121.

37 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 40, 2.

38 El jurista nazi elaboró dos definiciones sucesivas de la soberanía, que solo se solapan imperfectamente. A comienzos de la década de 1920, vinculaba la soberanía con la instauración del estado de excepción: «Es soberano quien decide sobre la situación excepcional» (C. Schmitt, Théologie politique [1922], Gallimard, 1988, p. 16). En La Notion de politique, publicado diez años más tarde, Schmitt daba un contenido específico a la decisión tomada en circunstancias excepcionales: es soberano quien tiene la capacidad de decidir, en caso de conflicto, sobre la identidad de los amigos y los enemigos (C. Schmitt, La Notion de politique [1932], Flammarion, 1994, p. 81). Para un debate en mayor profundidad sobre la adaptación de C. Schmitt a la historia griega, ver V. Azoulay, «Repolitiser la cité grecque, trente ans après», Annales HSS, 60-3, 2014, pp. 689-719, aquí pp. 697-701.

39 Sobre la suspensión de la legalidad característica de los Treinta —que siempre dejaron para más adelante la redacción de una politeia en buena y debida forma—, ver E. Caire, Penser l'oligarquie…, op. cit., p. 318.

40 Sobre la noción en sí misma, ver R. G. Teitel, Transitional Justice [2000], Oxford University Press, 2002, que evoca el caso ateniense por encima (pp. 52 y 58): más generalmente, K. Andrieu, La Justice transitionnelle. De l'Afrique du Sud au Rwanda, Gallimard, 2012.

41 J. Elster, Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective, Cambridge University Press, 2004, pp. 3-23. Si bien alude a las obras de Nicole Loraux (p. 15), Elster se basó sobre todo en los libros de M. Ostwald, From Popular Sovereignty to the Sovereignty of

Law, University of California Press, 1986, pp. 488-500, y de M. H. Hansen, La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie [1991], trad. de S. Bardet, Les Belles Lettres, 1993. En un impresionante efecto de bucle, algunos especialistas de la Antigüedad griega han reconsiderado la reconciliación ateniense bajo esta nueva luz jurídica para destacar mejor su carácter transitorio: ver A. Lanni, «Transitional Justice in Ancient Athens: A Case Study», University of Pennsylvania Journal of International Law, 32-2, 2010, pp. 551-594; y D. Cohen, «The Rhetoric of Justice…», art. citado. Profesor de derecho en Stanford y especialista de la Antigüedad griega, David Cohen estuvo personalmente implicado en los procesos de justicia transicional en Camboya y en Timor Oriental: la referencia ateniense alimentó por tanto no solo su reflexión histórica, sino también su práctica jurídica.

42 Sobre el procedimiento de creación de las leyes (nomothesia) después de 403, ver M. Canevaro, «Nomothesia in Classical Athens: What Sources Should We Believe?», CQ, 63-1, 2013, pp. 139-160.

43 C. Herrenschmidt, «L'écriture et quelques questions juives et grecques», in J. Bottéro, C. Herrenschmidt y J.-P. Vernant (dirs.), L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux, Albin Michel, 1996, p. 174.

44 C. Pébarthe, «La liste des archontes athéniens (IG I3 1031). Réflexions sur la datation d'une inscription», Revue des Études Anciennes, 107, 2005, pp. 11-28, propone la fecha de 410 (pero, a decir verdad, la inscripción podría igualmente haber sido grabada en 403).

45 Teopompo de Quios, FGrHist 115 F 155, Duris de Samos, FGrHist 76 F 66 J.

46 Pensamos en primer lugar en el decreto de Clearco, sea cual sea su fecha (¿hacia 425 o 414 a. C.?), cuyos fragmentos se han hallado en distintos lugares del Imperio ateniense y que imponía a las ciudades aliadas el uso de «monedas, pesos y medidas de los atenienses» (IG I31453).

47 A. J. D'Angour, «Archinus, Eucleides and the Reform of the Athenian Alphabet», BICS, 43, 1999, pp. 109-130, aquí p. 128; F. Fernandini Troisi, «La cosidetta "riforma euclidea"», Epigraphica, 65, 2003, pp. 19-26.

48 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 40, 2.

49 Ibid., 40, 1. Sobre esta manipulación y su probable calendario, ver J. L. Shear, Polis and Revolution…, op. cit., p. 209. Se trata de una violación flagrante del tratado de reconciliación (contra T. C. Loening, The Reconciliation Agreement…, op. cit., pp. 68-69).

50 Sobre esta articulación, ver A. Wolpert, Remembering Defeat. Civil War and Civic Memory in Ancient Athens, The Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 42-43. Con todo, nos parece difícil ver, como hace el autor, en este política conservadora una «victoria de la facción democrática» (ibid., p. 48): sería ignorar las disensiones en el propio seno de los antiguos «resistentes» del Pireo.

51 Aristófanes, Lisístrata, 1137-1144; [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 25, 1-2.

52 M. R. Dilts (ed.), Heraclides Lembi, Excerpta Politiarum, Duke University, 1971, pp. 16-17 ([Aristóteles], Constitución de los atenienses, § 6).

53 Su padre podría haber sido Caricles, de la tribu Pandionis, cuyo nombre está grabado en un obituario público del último cuarto del siglo V (A. E. Raubitschek, «Greek Inscriptions», Hesperia, 12-1, 1943, pp. 12-88, aquí p. 45, inscripción n.º 8, fr. K, l. 2). Sobre su magistratura de paredra de los Helenótamos, ver J. K. Davies, Athenian Propertied Families, 600-300 BC, Clarendon Press, 1971, n.º 2254.

54 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 38, 3-4 (destacado por nosotros).

55 Nada permite pensar que haya que distinguir dos colegios de los Diez, uno excluido de la amnistía y otro beneficiado por ella. Sobre esta invención aristotélica, ver infra, pp. 141-142 y P. J. Rhodes, A Commentary…, op. cit., pp. 459-460.

56 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 39, 6 (traducido y destacado por nosotros). Hay quien pretende que esta cláusula solo habría afectado a los oligarcas refugiados en Eleusis: parece poco probable, en la medida en que la Constitución de los atenienses evoca la posibilidad de partir a Eleusis después de rendir cuentas. Ver E. Carawann, «The Athenian Amnesty and the “Scrutiny of the Laws”», JHS, 122, 2002, pp. 1-23, aquí p. 9.

57 Rinón continuó ejerciendo funciones importantes en los años siguientes, puesto que fue designado tesorero (tamias) de Atenea en 402/401, una función que acreditaba su riqueza a la par que le daba

cierto control sobre las finanzas de la ciudad: IG II31370 + 1371, l. 10: Rino[-]. Señalemos no obstante que se trata a priori no de una magistratura electiva, sino de una función sorteada entre los atenienses más ricos (los pentacosiomedimnos, según la clasificación fiscal atribuida a Solón: [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 47, 1).

58 Lisias, Sobre el examen de Evandro (26), 17: tetimêke.

59 Ibid. (26), 20: megistai timai.

60 P. J. Rhodes, «Oligarchs in Athens», in R. Brock y S. Hodkinsos (dirs.), Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece, Oxford University Press, 2000, pp. 119-136, aquí 135, cita el caso de Cariades, epístata del Erecteón en 409-408, helenótamo en 405-405, que permaneció en Atenas bajo los Treinta y que, no obstante, sirvió como tesorero de Atenea desde 403.

61 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 36.

62 Sobre las posibles confusiones entre varios Meleto, ver la aclaración de D. Nails, The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics, Hackett, 2002, pp. 199-202.

63 Sobre Cefisofonte (Kephisophon I Paianieus), ver J. Kirchner, Prosopographia Attica, vol. 1, reamer, 1901, n.º 8401 = ¿8400? = ¿8415? = ¿8416?; J. K. Davies, Athenian Propertied families…, op. cit., n.º 148. Sobre esta identificación probable, ver G. Németh, Kritias und die dreissig Tyrannen. Untersuchungen zur Politik und Prosopographie der Führungselite in Athen 404/403 v. Chr., F. Steiner, 2006, p. 123.

64 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 55, 2.

65 Ibid., 54, 3.

66 Según la Constitución de los atenienses, redactada poco después de 335 a. C., la función de secretario de la pritanía (grammateus kata prutaneian) era antiguamente (proteron) designada por elección (54, 3). Probablemente siguiera siendo el caso en 403: aparte de Cefisofonte, conocemos el nombre de otro secretario designado en el transcurso del mismo año. Ahora bien, este resulta ser un hombre político importante, Agirrio de Colito (ver infra, pp. 130-132). Parece estadísticamente poco probable que, el mismo año, dos ciudadanos que ejercían papeles protagonistas en la ciudad fueran elegidos por sorteo para desempeñar esta función. Ver P. J. Rhodes, The Athenian

Boule, Oxford University Press, 1972, pp. 134-136, y R. S. Stroud, The Athenian Grain-Tax Law of 374/3 B. C., American School of Classical Studies at Athens, 1998, p. 18. Sobre la función del secretario de la pritanía, ver M. J. Osborne, «Secretaries, Psephismata and Stelai in Athens», Ancient Society, 42, 2012, pp. 33-59.

67[Aristóteles], Constitución de los atenienses, 54, 3.

68 MAcr 1333. IG I3 127 = IG II21.

69 R. S. Stroud, The Athenian Grain-Tax Law…, op. cit., pp. 18-19.

70 Ver supra, pp. 114-116. Sobre Agirrio, ver el debate en profundidad en F. Sartori, «Aristofane e Agirrio nel 405 av. J.-C.», Festschrift für Hermann Bengtson zum 70. Geburtstag, F. Steiner, 1983, pp. 56-77, aquí pp. 60-66.

71 Demóstenes, Contra Timócrates (24), 134. Si Agirrio se hubiera quedado en la ciudad, puede pensarse que Andócides, su adversario, no habría dejado de estigmatizarlo como uno de los Tres Mil, en el alegato Sobre los misterios (133-136).

72 A. Blanshard, «The Problems with Honouring Samos: An Athenian Document Relief and its Interpretation», in Z. Newby y R. Leader-Newby (dirs.), Art and Inscriptions in the Ancient World, Cambridge University Press, 2007, pp. 19-37. Sobre la dificultad de articular los diferentes registros, ver J. Elsner, «Visual Culture and Ancient History: Issues of Empiricism and Ideology in the Samos Stele at Athens», Classical Antiquity, 34-1, 2015, pp. 33-73.

73 No siempre fue el caso. En las décadas precedentes, al contrario, los demócratas radicales defendían un concepto cerrado de la comunidad, mientras que ciertos atenienses muy poco demócratas eran más bien abiertos en la materia. Ver E. Irwin, «The nothoi Come of Age? Illegitimate Sons and Political Unrest in Late Fifth-Century Athens», in P. Sänger (dir.), Minderheiten und Migration in der griechisch-römischen Welt. Politische, rechtliche, religiöse und kulturelle Aspekte, Ferdinand Schöningh, 2015, pp. 75-122, aquí p. 77.

74 Sobre la mortalidad causada por la epidemia, ver Tucídides, II, 47; II, 52, 4; III, 87, 3. M. H. Hansen, «Athenian Population Losses 431-403 BC and the Number of Athenian Citizens in 431 BC», in Three Studies in Athenian Demography, Munksgaard, 1998, pp. 14-16, ha propuesto evaluaciones cifradas (quince mil ciudadanos adultos muertos entre 430 y 426, a los cuales se añaden por la parte baja otros

diez mil ciudadanos muertos en Sicilia entre 413 y 411).

75 Helánico de Lesbos, FGrHist 323ª F 25; Aristófanes, Las ranas, vv. 190-191 y 693694; Diodoro Sículo, XIII, 97, 1.

76 Lisias, Sobre no destruir la constitución del país (34), 3 (para los eubeos); IG I3 127 (para los samios). También en ese momento los atenienses, desesperados, votaron un decreto que autorizaba el regreso de los desterrados: Andócides, Sobre los misterios (1), 73. Sobre la epigamia de los eubeos, ver A. Oranges, «La concessione dell'epigamia agli Eubei», in C. Bearzot y F. Landucci (dirs.), Tra mare e continente. L'isola di Eubea, Vita e Pensiero, 2013, pp. 173-189 (que sitúa la medida poco antes de 412, fecha en que los eubeos desertaron de la Liga de Delos).

77 Isócrates, Sobre la paz (8), 88.

78 Ver supra, Capítulo 2, pp. 105-106.

79 Esquines, Contra Ctesiphonte (3), 191 y 195.

80 Demóstenes, Contra Leptino (20), 148 (sobre la ateleia que se le concede). Aristofonte volvió a tomar la palabra en la Asamblea en 346 durante los debates sobre la paz de Filócrates (Teopompo, FGrHist 115 F 166).

81 Demóstenes, Contra Leptino (20), 149.

82 Demóstenes, Contra Eubúlides (57), 30; Iseo, Sobre la herencia de Quirón (8), 43. Ver A.-M. Vérilhac y C. Vial, Le Mariage grec. Du VIe siècle avant J.-C. à l'époque d'Auguste, École Française d'Athènes, 1998, pp. 56-59. Si bien Ateneo (XIII, 577b) menciona a Aristófanes como quien propuso el decreto, existe otra tradición, transmitida por el peripatético Eumelo (escolio a Esquines, I, 39), según la cual un tal Nicómenes, desconocido por otra parte, habría sido quien lo propuso.

83 Diógenes Laercio, 2, 26: «[…] cuando los atenienses, a causa de la falta de hombres, quisieron aumentar su población, votaron que había que casarse con una ateniense, pero tener también hijos con otra: de ahí que Sócrates también lo hiciera». Otros quisieron ver en ello una especie de bigamia legal: ver P. Roussel (ed.), Isée. Discours, Les Belles Lettres, [1992], 1926, p. 106.

84 Demóstenes, Contra Eubúlides (57), 31-34.

85 Ver M. Hansen, The Athenian Ecclesia. A Collection of Articles

1976-83, Museum Tusculanum Press, 1983, p. 188.

86 SEG 28, 46, l. 4-6.

87 A. G. Woodhead, The Athenian Agora. Results of excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens, vol. XVI, Inscriptions. The Decrees, American School of Classical Studies at Athens, 1997, n.º 106A.

88 A. P. Matthaiou, «The Theozotides Decree on the Sons of those Murdered in the Oligarchy», in Τὰ ἐν τῆι στήληι γεγραμμένα. Six Greek Historical Inscriptions of the Fifth Century B. C., Hellênikê Epigraphikê Hetaireia, 2011, pp. 71-81, según quien la inscripción habría sido grabada hacia 410/409. Su demostración se basa en particular en la mención en la inscripción de los helenótamos (l. 18), magistrados vinculados con la gestión del Imperio ateniense y que desaparecieron, según toda probabilidad, antes de la derrota de Atenas en 404. Se añade el hecho de que el número estimado de muertos en el decreto (entre treinta y cinco y cuarenta y cinco, según Matthaiou), muy inferior al número de víctimas atribuidas a los Treinta (mil quinientas), correspondería mejor a lo que sabemos de la revolución oligárquica de 411 (Tucídides, VIII, 70).

89 La hipótesis de dos decretos sucesivos propuestos por Teozótides, uno en 410/409 (y acreditado por la epigrafía), otro en 403 (y refutado ante los tribunales con el apoyo de Lisias), es formulada por A. P. Matthaiou, «The Theozotides Decree…», art. citado, pp. 77-78, n. 9, contra J. Blok, «The diôbelia: On the Political Economy of an Athenian State Fund», ZPE, 193, 2015, pp. 87-102, aquí pp. 95-96, según quien el alegato de Lisias también habría sido pronunciado en 410/409. No obstante, el argumento principal propuesto (la mención de la diobelia) no es unánimemente aceptado: por una parte, Lisias evoca los muertos caídos «en el campo de batalla» (en tôi polemôi), una fórmula que no tendría mucho sentido para calificar la revolución oligárquica de 411 y sus asesinatos selectivos; por otra, Lisias probablemente no habría podido componer ese discurso antes de 404, si es cierto que no se convirtió verdaderamente en logógrafo hasta después de la caída de los Treinta (Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 3). Ver infra, Capítulo 10, pp. 284-286.

90 Si bien probablemente deba ser identificado con el padre de dos discípulos de Sócrates (Platón, Apología de Sócrates, 33e), Teozótides no forma parte por lo demás de los feroces oponentes del filósofo, puesto que Platón invoca el nombre de sus hijos para demostrar que Sócrates no corrompe en modo alguno a la juventud. En otro registro,

Teozótides también habría sido el iniciador de una enmienda a un decreto honorífico en beneficio de una familia cuyos intereses habría apoyado (SEG 14.26, revisando IG II2 5).

91 A.-M. Vérilhac y C. Vial, Le Mariage grec…, op. cit. p. 59.

92 Sobre el personaje, ver supra, Capítulo 2, p. 86.

93 M. H. Hansen, La Démocratie athénienne…, op. cit., p. 182. Es difícil precisar la fecha exacta de su instauración: en 392, Aristófanes señala que su importe ya había sido aumentado en dos ocasiones, hasta llegar a tres óbolos (La asamblea de las mujeres, vv. 182-188 y 28-293).

94 P. Gauthier, «Sur l'institution du misthos de l'Assamblée à Athènes (Ath. Pol. 41, 3)», in M. Piérart (dir.), Aristote et Athènes, De Boccard, 1993, pp. 231-250, fecha la medida en los años 403-400 (p. 232).

95 P. Gauthier, «Quorum et participation civique dans les démocraties grecques», in C. Nicolet (dir.), Cahiers du centre Glotz, 1. Du pouvoir dans l'Antiquité: mots et réalités, Droz, 1990, pp. 73-99, aquí pp. 78-79.

96 Aristófanes, La asamblea de las mujeres, 300-303: «Osa rechazar a esa gente venida de la ciudad, todos los que antaño, cuando solo se recibía un óbolo, se quedaban charlando en el mercado de las coronas: hoy está de más». El objetivo de asegurar la puntualidad en las sesiones de la Asamblea no parece haberse alcanzado, al menos en los primeros tiempos.

97 Ver infra, Capítulo 10, pp. 276-279.

98 ¿Hay que sorprenderse, en este contexto, de encontrar el nombre de Agirrio (como secretario) en el decreto que reitera, en 403, la concesión de la ciudadanía ateniense a los samios? Aquí, de nuevo, la paradoja es solo aparente. Esta decisión correspondía sobre todo a una medida honorífica, puesto que la mayor parte de los samios no se integraron ni en una fratría, ni en una tribu, condición sine qua non para poder hacer efectiva la ciudadanía que les había sido otorgada. Las referencias, en el decreto, a la constitución de los samios y a su autonomía indican que la medida no estaba destinada a ser puesta en práctica de forma masiva. No obstante, tampoco era puramente simbólica: el pueblo votó una enmienda en 405/404 (IG I3 27 = IG II2 1, l. 32-40) que permitía a los samios presentes en Atenas disfrutar realmente de su ciudadanía ateniense distribuyéndolos, si así lo deseaban, en las tribus de la ciudad.

99 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 34, 3. Ver supra, Capítulo 2, pp. 98-100.

100 Como Cleón, Ánito es el hijo de un rico curtidor, llamado Antemión, que pasó del estatus de tete al de hippeus, según dice Platón (Menón, 90a); como Cleón también, fue objeto de las burlas de los poetas cómicos que lo rebajaban al rango de simple «zapatero» (Arquipo, Los peces, fr. 30 K.-A.; Teopompo, Las mujeres en armas (Stratiôtides), fr. 57 K.-A.); como Cleón, por último, fue enviado como estratega en 409 para impedir la pérdida de Pilos, la base avanzada de los atenienses en Mesenia que Cleón había arrebatado a los lacedemonios en 425 ([Aristóteles], Constitución de los atenienses, 27, 5). Su participación como acusador en el proceso de Sócrates, en 399, parece aportar el último toque a este oscuro retrato de demócrata advenedizo y vengativo, corrupto y corruptor.

101 Jenofonte, Helénicas, II, 3, 42.

102 Lisias, Contra Agorato (13), 78.

103 Isócrates, Contra Calímaco (18), 23-4. Sobre el personaje, ver supra, Capítulo 2, p. 99.

104 En un pasaje que describe la situación política ateniense en 395 a. C., las Helénicas de Oxirrinco hacen de Ánito uno de los líderes de los «hombres moderados y propietarios de bienes» (hoi epieikeis kai tas ousias echontes), opuestos a los demócratas más radicales (hoi polloi kai demotikoi). Ver B. S. Strauss, Athens after the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy 403-386 B.C. [1986], Cornell University Press, 1987, p. 90-91 y 94-96; P. Goukowsky y C. Feyel, Le Profil d'une ombre. Études sur les Helléniques d'Oxyrhynchos, Association pour la Diffusion de la Recherche sur l'Antiquité, 2019, pp. 237-239.

105 Lisias, Sobre no destruir la constitución del país (34), 2.

106 Dionisio de Halicarnaso, Lisias, 32.

107 Sobre la extraordinaria fluidez de la vida política ateniense en la época clásica, ver los comentarios fundamentales de R. Sealey, «Athens after the Social War», JHS, 75, 1955, pp. 74-81, en particular pp. 80-81 y, más recientemente, de N. Luraghi, «Stratokles of Diomeia and Party Politics in Early Hellenistic Athens», C&M, 65, 2014, pp. 191-226.

108 Ver supra, Capítulo 2, p. 105.

109 Como hemos explicado supra, preferimos seguir datando el alegato de Lisias en el año 403/402 y no en 410/409, aunque el (¿primer?) decreto de Teozótides fuera sin duda votado en 410/409.

110 Lisias, Sobre no destruir la constitución del país (34), 1-2.

111 Esquines, Contra Ctesifonte (1), 64. Si bien la cifra probablemente sea exagerada (D. Whitehead, «The Political career of Aristophon», CPh, 81-4, 1986, pp. 313-319), no deja de resultar reveladora de un activismo cierto.

112 Sobre la violencia de la secuencia 403-399, a veces infravalorada, ver A. Wolpert, Remembering Defeat…, op. cit., pp. 48-71 y, sobre todo, T. C. Loening, The Reconciliation Agreement…, op. cit., pp. 151-154, anexo I (con la lista de los veintitrés procesos conocidos en relación con el tratado de reconciliación).

113 Lisias, Contra Andócides, por impiedad (6); Contra Agorato (13); Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25); Andócides, Sobre los misterios (1); Isócrates, Contra Calímaco (18). Hay que añadir otros dos alegatos de Lisias, muy posteriores a 403, pero donde la referencia a los Treinta sigue siendo decisiva: Sobre el examen de Evandro (26) y Discurso de defensa para Mantíteo examinado en el Consejo (16). Ver J. L. Shear, Polis and Revolution…, op. cit., pp. 217-224.

114 Esquines, Contra Timarco (1), 173. Ver P. Ismard, L'Événement Socrate, Flammarion, 2013, pp. 115-127.

115 N. Loraux, La Cité divisée…, op. cit., pp. 237-254 («De la justicia como división»).

116 Ver M. Carastro, «Les liens de l'écriture. Katadesmoi et instances de l'enchaînement», in M. Cartry, J.-L. Durand y R. Koch Piettre (dirs.), Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures, Brepols, 2009, pp. 263-291.

117 SEG 13.46-47.

118 Otra lámina hallada muy cerca queda explícitamente vinculada al mundo del tribunal: D. R. Jordan, «New Greek Curse Tablets (1985-2000)», GRBS, 41, 2000, pp. 5-46, n.º 12 (kai hoi alloi antidikoi); C. A. Faraone, «Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of "Voodoo Dolls" in Ancient Greece», CA, 10-2, 1991, pp. 165-220, aquí p. 190. Sobre el contexto cultural más amplio de las maldiciones judiciales en la época clásica, ver C. A. Faraone, «An

Accusation of Magic in Classical Athens (Ar. Wasps 946-48)», TAPhA, 119, 1989, pp. 149-160.

119 F. Costabile, «Defixiones dal Kerameikòs di Atenne II», Minima epigraphica et papyrologica, III, 4, 2002, pp. 37-122, aquí pp. 99-108 y figs. 35-47.

120 Lisias, fr. 6 Gernet (= fr. 128-150 Carey).

121 Su nombre se encuentra igualmente en otra tableta no publicada, procedente del cerámico: Inv. n.º JB 45. Ver F. Costabile, «Defixiones dal Kerameikòs…», art. citado, pp. 101 y 108.

122 P. Cloché, La Restauration démocratique à Athènes en 403 av. J.-C., Leroux, 1915, p. 365.

123 Isócrates, Contra Calímaco (18), 38 (trad. CUF modificada; destacado por nosotros).

124 Isócrates, Contra Calímaco (18), 47.

125 Sobre el asedio de la plaza, ver Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 9; sobre la eliminación de los estrategas de Eleusis, Jenofonte, Helénicas, II, 4, 43. Este asesinato desleal no puede dejar de hacer eco, en la obra de Jenofonte, al de los estrategas griegos que tuvo lugar exactamente en la misma fecha (en septiembre de 401), al término de la batalla de Cunaxa. Atacados por sorpresa en la tienda de Tisafernes, los generales fueron igualmente eliminados de golpe (Jenofonte, Anábasis, II, 5, 31-II, 6, 1). Demócratas atenienses y élites imperiales aqueménidas comparten, según el autor, el mismo comportamiento pérfido.

126 Jenofonte, Helénicas, III, 1, 4.

127 P. Krentz (ed.), Xenophon. Hellenika I-III.3.10, Aris & Phillips, 1989, pp. 191192; J. Dillery, Xenophon and the History of his Times, Routledge, 1995, p. 24.

128 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 10, 4.

129 Isócrates, Contra Calímaco (18), 46.

130 N. Loraux, La Cité divisée…, op. cit., p. 154.

131 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 8-20.

132 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 36, 1-2 y 37, 2. Ver

P. J. Rhodes, A Commentary…, op. cit., p. 422.

133 Jenofonte, Helénicas, II, 3, 47.

134 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 64: tous t'ekeinôi sunontas timasthai peirômenous.

135 Contra F. Hurni, Théramène ne plaidera pas coupable. Un homme politique engagé dans les révolutions athéniennes de la fin du Ve siècle av. J.-C., Schwabe, 2010, p. 346 sq., cuya afirmación está sesgada por la voluntad de rehabilitar la figura de Terámenes.

136 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 38, 1-2. Veinte años después de los acontecimientos, en 382 a. C., Lisias retomaba por cuenta propia esta visión idealizada, haciendo como si «los de la Ciudad» siempre hubieran querido reconciliarse con sus adversarios demócratas. Así, en Sobre el examen de Evandro (26), 19, el litigante exclama: «Hay gente que no se explica cómo la pequeña tropa del Pireo pudo vencer a numerosos enemigos: la única explicación es que los ciudadanos de los que hablo [los de la Ciudad] se dejaran vencer deliberadamente; que prefiriesen compartir el gobierno de la ciudad con los exiliados que volvían a Atenas, a ser esclavos de los lacedemonios con los Treinta».

137 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 28-29. Ver la demostración detallada, en 1915, de P. Cloché, La Restauration démocratique…, op. cit., pp. 120-132.

138 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 28-29.

139 Ibid., II, 4, 35.

140 Isócrates, Contra Calímaco (18), 45 (trad. CUF modificada).

141 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 38, 1-4.

142 P. J. Rhodes, A Commentary…, op. cit., pp. 459-460: D. Piovan, Memoria e oblio della Guerra civile. Strategie giudiziarie e racconto del passato in Lisia, ETS, 2011, p. 62.

143 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 29; Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 54-59.

144 Isócrates, Contra Calímaco (18), 5 y 17.

145 Isócrates, Contra Calímaco (18), 49.

146 Rinón ciertamente formaba parte de los Diez cuando estos, «temiendo ser derrocados y queriendo espantar a los otros (lo que de hecho ocurrió), detuvieron e hicieron ejecutar a Demareto, uno de los principales ciudadanos» ([Aristóteles], Constitución de los atenienses, 38, 2). Como señala P. Cloché, La Restauration démocratique…, op. cit., pp. 118-119 y 181-182, es poco probable que Rinón se opusiera a esta medida drástica y, por lo visto, ilegal.

147 Isócrates, Contra Calímaco (18), 5.

148 P. Cloché, La Restauration démocratique…, op. cit., p. 119.

149 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 38, 6 (trad. M. Sève, modificada).

150 Para un debate en profundidad, ver P. Cloché, La Restauration démocratique…, op. cit., pp. 268-272. J. Elster, Closing the Books…, op. cit., p. 14, hace de ese dispositivo el ejemplo de una «justicia de los perdedores» (loser justice) destinada a proteger a los vencidos de la guerra civil.

151 C. Bearzot, «Sull'orientamento politico di Androzione», in C. Bearzot y F. Landucci (dirs.), Storie di Atene, storia dei Greci. Studi e ricerche di attidografia, Vita e Pensiero, 2010, pp. 113-128. La autora muestra, a partir de un análisis de cierta cantidad de fragmentos de Androción rara vez tomados en cuenta, que este tenía una orientación política «moderada» y que su obra ejerció muy probablemente gran influencia en la Constitución de los atenienses (ver FGrHist 324 F 10, sobre la decarquía que remplazó a los Treinta).

152 Asistió a su proceso (Platón, Apología de Sócrates, 33e). Ver M.-O. Goulet-Cazé, «Aischinès de Sphettos», in R. Goulet (dir.), Dictionnaire des philosophes antiques, t. I, CNRS, 1989, pp. 89-94.

153 Diógenes Laercio, 2, 61.

154 Ver, por ejemplo, L. Rosetti, y C. Lausdel, «P. Oxy. 2889 e il Milziade di Eschine Socratico», RhM, 124-2, 1981, pp. 154-165.

155 Arquipo ya había ganado el concurso en las Dionisias entre 415 y 412 a. C. De su obra conservamos sesenta y un fragmentos y seis títulos. Aparte del Rinón, compuso un Anfitrión, un Pluto, así como una obra titulada Los peces (Ichthies), que pone en escena una ciudad de peces, siguiendo el modelo de la ciudad de Los pájaros de Aristófanes.

156 H. Lind, Der Gerber Kleon in den «Rittern» des Aristophanes. Studien zur Demagogenkomödie, Peter Lang, 1990, pp. 239-241; A. H. Sommerstein, «Platon, Eupolis and the "Demagogue-Comedy"», in D. Harvey y J. Wilkins (dirs.), The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy, Classical Press of Wales, 200, pp. 437-451. En la línea de Los caballeros de Aristófanes, Platón el Cómico compuso tres obras (Hipérbolo, Pisandro y Cleofonte), cada cual atacando a un supuesto «demagogo». Hay que añadir el Tesámeno de Teopompo, que atacaba a un «moderado», como Rinón, y que sin duda fue igualmente interpretado en 403 o poco después.

157 Arquipo, Rinón, fr. 41 K.-A. (= Ateneo, XV, 768e) (la traducción es nuestra).

158 Demóstenes, Sobre la corona (18), 125; Id., Sobre la embajada (19), 258 y 284; Licurgo, Contra Leócrates, 79 y 144.

159 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 38, 4; Lisias, Sobre el examen de Evandro (26), 20. La afirmación del orador es ciertamente exagerada, en la medida en que los megistai timai consistían en la concesión de la sitêsis al Pritaneo y de la proedria (un lugar de honor en los concursos), distinciones en absoluto acreditadas en esas circunstancias.

160 Demóstenes, Sobre la embajada (19), 118.

161 Esquines, Contra Ctesifonte (3), 197.

162 Si bien la caricatura de los hombres políticos era muy banal en Atenas y a menudo tenía por objeto a hombres influyentes y populares —como Pericles y Cleón—, el recuerdo de la reciente guerra civil debía de dar a los ataques contra Rinón una resonancia particular. Sobre el alcance diferenciado de las injurias cómicas en función del contexto político, ver V. Azoulay, Périclès. La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme, Armand Colin, 2010, pp. 325-326.

163 Esta hipótesis ha sido recientemente desarrollada por Julia Shear (Polis and Revolution…, op. cit., pp. 286-312), según quien los atenienses habrían reinterpretado oficialmente el régimen de los Treinta como un momento de guerra exterior (polemos) y no de guerra civil (stasis). Ver N. Grangé, Oublier la guerre civile? Stasis, chronique d'une disparition, J. Vrin/EHESS, pp. 64-69. No obstante, como ha señalado Matt Simmonton en su informe sobre la obra de Shear (Bryn Mawr Classical Review, 2012, bmcr.brynmawr.edu/2012/2012-02-12.html), la ausencia de la

palabra stasis en las inscripciones de la época no demuestra en modo alguno que la idea de guerra civil hubiera sido expulsada de la memoria ateniense. En esos mismos decretos, el empleo del término «oligarquía» implicaría la idea de división y discordia, sin tratar de ocultar esa desagradable realidad.

164 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 35-38.

165 A este respecto, ver A. Wolpert, Remembering Defeat…, op. cit., pp. 27-28. Sobre el papel crucial de Esparta en el proceso de reconciliación, ver M. Ostwald, From Popular Sovereignty…, op. cit., pp. 488-500.

166 Lisias, Sobre no destruir la constitución del país (34), 6. Ver S. C. Todd (ed.), Lysias, University of Texas Press, 2000, pp. 337-338, según quien la presión era especialmente intensa porque Pausanias era objeto de un proceso en Lacedemonia por haber aceptado un acuerdo de reconciliación demasiado favorable a los atenienses del Pireo.

167 En otro contexto, ver P.-A. Mellet y J. Foa, «Une “politique de l’oubliance”? Mémoire et oubli pendant les guerres de Religion (1550-1600)», Astérion, 15, 2016, doi.org/10.4000/asterion.2829.

168 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 39, 2; Andócides, Sobre los misterios (1), 83. Ver C. Psilakis, Dinamiques et mutations d’une figure d’autorité. La réception de Solon aux IVe et Ve siècles avant J.-C., tesis de la Universidad de Lille-3, 2014.

169 Critias, hijo de Calescro, era descendiente del arconte Dropides, pariente y amigo del legislador Solón: Platón, Critias, 113a-b; Timeo, 20e. Sobre la familia de Critias, ver los datos prosopográficos reunidos por D. Nails, The People of Plato…, op. cit., s. v. Critias IV, así como T. G. Rosenmeyer, «The Family of Critias», AJPh, 70-4, 1949, pp. 404-410; sobre los vínculos entre Critias y Solón, P. Wilson, «The Sound of Cultural Conflict. Kritias and the Culture of mousikê in Athens», in C. Dougherty y L. Kurke (dirs.), The Cultures within Ancient Greek Culture. Contact, Conflict, Collaboration, Cambridge University Press, 2003, pp. 181-206, aquí p. 187.

170 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 12, 5. Ver N. Loraux, «Solon au milieu de la Lice», in La Tragédie d’Athènes. La politique entre l’ombre et l’utopie, Seuil, 2005, pp. 145-160, aquí p. 146.

171 N. Loraux, «Solon au milieu de la Lice», art. citado, p. 147.

172 Para la primera opción de la alternativa, ver M. Ostwald, From

Popular Sovereignty…, op. cit.; M. H. Hansen, La Démocratie athénienne…, op. cit., pp. 343-347, que habla de «democracia, si no moderada, al menos reformada». Para la segunda, ver E. M. Harris, «From Democracy to the Rule of Law? Constitutional Change in Athens during the Fifth and Fourth Centuries BCE», in C. Tiersch (dir.), Die Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert. Zwischen Modernisierung und Tradition, F. Steiner, 2016, pp. 71-84.

173 Ver M. Canevaro, «La délibération démocratique à l'Assemblée athénienne. Procédures et stratégies de légitimation», Annales HSS, 74-2, 2019, pp. 339-381.

174 Sobre esta escritura uniformizada del pasado ateniense en el siglo IV —en fuerte contraste con los intensos debates del siglo V—, ver aquí mismo, Conclusión, pp. 340-346, y también V. Azoulay, Les Tyrannicides d'Athènes. Vie et mort de deux statues, Seuil, 2014, pp. 122-153; desde otro punto de vista, ver P. J. Rhodes, «Appeals to the Past in Classical Athens», in G. Herman (dir.), Stability and Crisis in the Athenian Democracy, F. Steiner, 2011, pp. 13-30.

CAPÍTULO 4. Sócrates y las voces de la neutralidad

1 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 8, 5.

2 N. Loraux, La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes, Payot, 19977, pp. 100-101.

3 Tucídides, II, 40, 2 (trad. J. de Romilly, CUF, modificada).

4 E. Rusenbuch, Solonos Nomoi. Die Fragmente des Solonischen Gesetzewerkes, F. Steiner, 1966, pp. 82-83 (que piensa que no es auténtica). Ver S. Forsdyke, Exile, Ostracism and Democracy, Princeton University Press, 2005, pp. 98-99.

5 Lisias, Contra Filón en proceso de examen (31), 27. Ver V. Bers, «Solon's Law Forbidding Neutrality and Lysias 31», Historia, 25, 1975, pp. 493-498.

6 P. E. Van't Wout, «Solon's Law on Stasis: Promoting Active Neutrality», CQ, 60-2, 2010, pp. 289-301.

7 Lisias, Contra Filón en proceso de examen (31), 18.

8 Lisias, Contra Teomnesto I (10), 4 (384/383 a. C.). Al final de su discurso (§ 31), el litigante insiste en especificar que quiso vengar la muerte de su padre en cuanto pudo, en este caso a su mayoría de edad (probablemente en 398).

9 SEG 30, 1119. Sobre la inscripción de Nacone, ver L. Dubois, Inscriptions grecques dialectales de Sicile, t. I: Contribution à l'étude du vocabulaire grec colonial, École Française de Rome, 1989, n.º 206, y H. Van Effenterre y M. Van Effenterre, «L'acte de fraternisation de Nakone», Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité, 100-2, 1988, pp. 687-700 (con traducción). Ver p. ej. N. Loraux, La Cité divisée…, op. cit., pp. 202-203 y 222-236; B. Gray, Stasis and Stability. Exile, the Polis, and Political Thought, c. 404-146 BC, Oxford University Press, 2015, pp. 37-41 (traducción, comentario y modelización).

10 Diodoro Sículo, XIV, 32, 4: «Los Treinta, viendo que los ciudadanos de Atenas que no participaban en el régimen de los Tres Mil deseaban la caída del poder, los hicieron emigrar al Pireo y controlaron la ciudad gracias a los cuerpos de mercenarios».

11 Lisias, Contra Filón en proceso de examen (31), 9.

12 Lisias, En favor del inválido (24), 25.

13 Ver A. Wolpert, Remembering Defeat. Civil War and Civic Memory in Ancient Athens, Johns Hopkins University Press, 2002, p. 104.

14 Lisias, Contra Filón en proceso de examen (31), 5.

15 Ibid. (31), 8-9.

16 Lisias aquí sabe de qué habla: forzado al exilio para huir de los Treinta, gastó la fortuna que le quedaba en apoyar financieramente a «los de Fileo», cuando él mismo no era ciudadano (cf. Defensa frente a Hipoterses, por una esclava, fr. 170 Carey). Ver infra, Capítulo 10, p. 293.

17 Sobre estas cuestiones cronológicas decisivas, ver infra, Conclusión, pp. 328332.

18 Ver P. Krentz, The Thirty at Athens, Cornell University Press, p. 131 sq. (cuadro p. 152); R. Stern, «The Thrity at Athens in the Summer of 404», Phoenix, 57, 2003, pp. 18-34.

19 Lisias, Contra Filón en proceso de examen (31), 14 (la traducción

es nuestra).

20 Isócrates, Contra Calímaco (18), 49.

21 Todo el alegato debe leerse como un ataque preventivo del cliente de Isócrates, destinado a hacer olvidar su propia implicación en el régimen oligárquico. Ver a este respecto A. Wolpert, Remembering Defeat…, op. cit., p. 105. Nada indica, en efecto, que Calímaco participase activamente en el régimen oligárquico, sino lo que afirma sin pruebas el orador para desacreditarlo ante los jurados: no ocupó manifiestamente ningún cargo oficial bajo los Treinta, cosa que su adversario no habría perdido ocasión de señalar; parece incluso haber cultivado buenas relaciones con algunos exiliados del Pireo, puesto que uno de ellos confiaba en él lo bastante como para dejar a su cuidado una importante suma de dinero antes de partir al exilio (Contra Calímaco (18), 5). Más bien es su adversario —el cliente de Isócrates, él mismo miembro de los Tres Mil— quien parece haberse beneficiado de poderosos apoyos en el seno de la oligarquía: ¿acaso no reconoce haber sido amigo del arconte-rey Patrocles designado bajo los Treinta? ¿No recibe también el apoyo de Rinón —uno de los miembros de la decarquía que sucedió a los Treinta, ya evocada en el capítulo precedente—, que acude a testificar en su favor en el proceso?

22 Lisias, Sobre la confiscación de los bienes del hermano de Nicias (18), 9-10. Sin duda exiliado en 411, este hermano de Nicias había regresado a Atenas bajo los Treinta; en lugar de buscar vengarse de los demócratas, habría usado su influencia sobre el rey Pausanias —con quien mantenía un vínculo de hospitalidad (§ 10)— para advertirlo contra la deriva sangrienta de la oligarquía ateniense.

23 A. Wolpert, Remembering Defeat…, op. cit., p. 112: «The men of the city therefore distinguished themselves from the Thirty and their supporters by recounting not what they did but what they did not do».

24 Isócrates, Contra Calímaco (18), 16.

25 Ibid. (18), 17.

26 No es totalmente exacto, puesto que podían reintegrarse en la comunidad, a condición de rendir cuentas: [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 39, 6.

27 Lisias, Sobre el examen de Evandro (26), 9-10.

28 Ibid. (16), 3: oude metescho tês tote politeias.

29 Lisias, Discurso de defensa para Mantíteo examinado en el Consejo (16), 3-4.

30 Evidentemente, el argumentario de Mantíteo es frágil, reversible incluso. ¿Acaso no se le podía reprochar haber vuelto a Atenas en el momento preciso en que los oligarcas necesitaban refuerzos para aplastar a la resistencia democrática en vías de constitución? Por eso Mantíteo recurre a un argumento de verosimilitud para reforzar su demostración: «Habiendo regresado en semejante momento, no es verosímil que tuviéramos el deseo de participar en unos peligros que nos eran ajenos (epithumein metechein tôn allotriôn kindunôn)» (Ibid. (16), 5). El acusado se presenta como un hombre no comprometido y eleva su no participación al rango de ideal político.

31 Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25). Ver D. Piovan, Memoria e oblio della guerra civile. Strategie giudiziarie e racconto del passato in Lisia, ETS, 2011, pp. 181-230 y, en particular, pp. 191-194: el alegato no es ficticio y fue sin duda pronunciado, pese a las dudas de K. J. Dover, Lysias and the «Corpus Lysiacum» (Sather Classical Lectures, vol. 39), University of California Press, 1968, pp. 188-189.

32 Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 8 y 12. Ver D. Lateiner, «Lysias 25 and the Intractable Democratic Abuses», AJPh, 113, 1981, pp. 543-558.

33 Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 14.

34 Ibid. (25), 16: «Reconocerán además que no hice inscribir a ningún ateniense en la lista de proscripciones, que no obtuve una sentencia arbitral contra nadie y que tampoco aproveché vuestras desgracias para enriquecerme».

35 Ibid. (25), 15.

36 Cf. Isócrates, Contra Calímaco (18), 16; Lisias, Discurso de defensa para Mantíteo examinado en el Consejo (16), 8.

37 Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 18 (trad. CUF modificada). Ver P. Cloche, La Restauration demócratique à Athènes en 403 av. J.-C., Leroux, 1915, pp. 86-87.

38 A. Wolpert, Rememberig Defeat…, op. cit., p. 112.

39 Esta oposición se traduce en la elección de los términos empleados

por el autor: «Siempre he tenido los mismos principios: no codiciar (me epithumein) el bien ajeno, bajo la oligarquía, y, bajo la democracia, gastar el mío para vosotros con celo (prothumôs) (Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 17). Otro alegato de Lisias (Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado, pronunciado en 39/306) toma la defensa de un ciudadano de perfil muy similar. El acusado es un hombre rico e influyente (§ 21), propietario de varios campos (§ 24), que «vive lejos de los negocios (hêsuchian agonti)» (§ 1). Miembro de los Tres Mil en 404, aprovecha la guerra civil para adquirir una tierra, probablemente a un precio irrisorio, antes de arrendarla inmediatamente (§ 9): aquí de nuevo el interés personal parece haber primado sobre toda consideración política. Ver infra, Capítulo 6, pp. 204-206.

40 L. Canfora, Une profession dangereuse. Les penseurs grecs dans la Cité [2000], Desjonquères, 2001, pp. 28-29 (Jenofonte habría sido incluso uno de los dos hiparcos al mando de los caballeros atenienses).

41 LGPN 2, s. v. Aristarco n.º 3; ver también D. Nails, The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics, Hackett, 2002, pp. 46-47.

42 Jenofonte, Memorables, II, 7, 2.

43 Ver V. Azoulay, Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 291-299.

44 Jenofonte, Memorables, II, 7, 9.

45 Ibid., II, 7, 14.

46 C. Mossé, «Citoyens actifs et citoyens “passifs” dans les cités grecques: une approche théorique du problème», Revue des Études Anciennes, 81-3, 1979, pp. 241-249.

47 Diógenes Laercio, 2, 44.

48 Ver S. C. Todd, A Commentary on Lysias, Speeches 1-11, Oxford University Press, 2007, pp. 408-409. Por ese motivo precisamente Andócides y Sócrates hacen alusión, en sus alegatos respectivos, a la ejecución de un ciudadano virtuoso, León de Salamina, bajo los Treinta (Andócides, Sobre los misterios (1), 94; Platón, Apología de Sócrates, 32c-d): sin duda se trataba de avergonzar a Meleto, su acusador común, que estaba implicado en esa ejecución expeditiva. Ver aquí mismo, infra, pp. 173-174.

49 Sobre estas cuestiones de atribución, ver S. C. Todd, A Commentary…, op. cit., pp. 408-409, según quien el discurso podría haber sido compuesto por el propio Meleto.

50 Lisias, Contra Andócides, por impiedad (6), 38-40. En este polémico pasaje se basa E. Carawann (The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law, Oxford University Press, 2013) para afirmar que la amnistía no habría tenido un alcance general, sino que habría sido un simple conjunto de disposiciones escritas (sunthekai) de perímetro limitado. Sin embargo, esta interpretación no resiste el análisis: ver C. Joyce, «… and "All the Laws" (On the Mysteries 81-2): A Reply to E. Carawann», Antichthon, 48, 2014, pp. 37-54; Id., «Oaths (ὅρκοι), Covenants (συνθῆκαι) and Laws (νόμοι) in the Athenian Reconciliation Agreement of 403 BC», Antichthon, 49, 2015, pp. 24-49.

51 Lisias, Contra Andócides, por impiedad (6), 53. B. Eck, «Le pharmakos et le meurtrier», in V. Liard (dir.), Histoires de crimes et société, Éditions Universitaires de Dijon, 2011, pp. 15-29.

52 Andócides, Sobre los misterios (1), 101-102.

53 Ver A. Wolpert, Remembering Defeat…, op. cit., p. 106.

54 Sobre el contenido y el alcance exacto de esta obra, ver las posiciones opuestas de A. H. Chroust, Socrates, Man and Myth. The Two Socratic apologies of Xenophon, Routledge and Kegan Paul, 1957, y N. Livingstone, A Commentary on Isocrates' Busiris, Brill, 2001, p. 39. Los discursos apologéticos fueron particularmente numerosos: según Diógenes Laercio (2, 121-125), Antístenes, Esquines, Fedón, Euclides y muchos otros compusieron tales diálogos. Como acontecimiento fundador, el proceso de Sócrates dio lugar a un auténtico género literario: el «discurso socrático» (logos sokratikos), explícitamente reconocido como tal por Aristóteles: Poética, I, 1447a28b13; Retórica, III, 16, 1417a18; fr. 72 Rose.

55 Platón, Critón, 52b. Cf. Menón, 80b; Fedro, 230c-d. En esto, Sócrates forma el reflejo de Aristipo de Cirene, uno de sus interlocutores, que se niega a «encerrarse en una ciudadanía cualquiera» (Jenofonte, Memorables, II, 1, 13).

56 Platón, Critón, 44c. Cf. Fedón, 99a.

57 Platón, Fedro, 230c-d.

58 Sobre esta traducción de atopia, ver P. Pontier, Trouble et ordre

chez Platon et Xénophon, Vrin, 2006, p. 185.

59 Platón, Menón, 80a. Cf. Banquete, 215ª, 221c-d; Fedro, 229c, 230c: Teeteto, 149a. Ver L.-A. Dorion, L'Autre Socrate. Études sur les écrits socratiques de Xénophon, Les Belles Lettres, 2013, pp. 416 y 422-424, sobre la labilidad doctrinal del filósofo (cf. p. ej. Platón, Alcibíades, 106a).

60 Platón, Apología, 23b-c, 31c, 36d.

61 Platón, Laques, 181b, Apología, 28e, Banquete, 220c-221c.

62 Ver H. Toole, «The Social Status of Socrates as Inferred from his Military Service and Other Informations», Platôn, 27, 1975, pp. 147-153; C. Pébarthe, «Les sandales de Socrate. Les sophistes, les philosophes et la pauvreté», in E. Gauloir y S. Rougier-Blanc (dirs.), La Pauvreté en Grèce ancienne, Ausonius, 2014, pp. 223-236, aquí pp. 227-231.

63 Cf. Plutarco, Aristides, 1, 9 = Demetrio de Falero, fr. 102 (P. Stork, J. Max Van Ophuijsen, T. Dorandi, «Demetrius of Phalerum: The Sources, Text and Translation», in W. W. Fortenbaugh y E. Schütrumpf (dirs.), Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion, Routledge, 2000). Sócrates habría legado a sus hijos, además de su casa, no menos de setenta minas —más de un talento— puestas a rédito por Critón. Ver P. Ismard, L'Évènement Socrate, Flammarion, 2013, p. 182.

64 Jenofonte, Memorables, I, 2, 48. Exiliado por los Treinta, Querefonte de Esfeto se unió a la tropa de los demócratas del Pireo (Platón, Apología, 21ª). Ver D. I. Rankin, «Socrates an Oligarch?», L'Antiquité Classique, 56, 1987, pp. 68-87.

65 Platón, Apología de Sócrates, 31d-32a. Ver L.-A. Dorion, L'Autre Socrate…, op. cit., p. 173.

66 En Las nubes, Aristófanes lo presenta como un jefe de secta aislado del mundo, según un modelo claramente pitagórico: cultiva el secreto (v. 140: su palabra solo es revelada a los discípulos) hasta el extremo de que Aristófanes establece un paralelismo con los cultos mistéricos (v. 143). Sus discípulos se presentan de hecho como iniciados (vv. 258-259), que recogen sus enseñanzas en un lugar oculto (vv. 198-199), comparado al antro de Trofonio (vv. 506-509). Se trata, no obstante, de una representación polémica, y los socráticos, por su parte, tienden a representar a Sócrates en público y no en secreto.

67 Jenofonte, Memorables, IV, 4, 1-4.

68 Ibid., I, 1, 2.

69 Platón, Laques, 181b, Apología, 28e, Banquete, 220c-221c.

70 Jenofonte, Helénicas, I, 7, 15.

71 Platón, Apología, 23b.

72 A. Macé, «Publicité politique et publicité sensible: l'extravagance politique du Socrate platonicien», Études Platoniciennes, 6, 2009, pp. 83-103.

73 Diógenes Laercio, 2, 122. Ver infra, Conclusión, p. 317.

74 Memorables, IV, 2, 1.

75 La obertura del Protágoras (314c-315b) es en este sentido paradigmática: alojado en casa del rico Calias, el sofista de Ceos se encuentra rodeado de una muchedumbre de ciudadanos y extranjeros que han acudido a escucharlo. Cf. Gorgias, 447b-c.

76 Platón, Apología de Sócrates, 30e.

77 J. Habermas, L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimensióon constitutive de la société bourgeoise [1962], Payot, 1978. Para una reflexión sobre la adaptación de este concepto a la historia griega, ver V. Azoulay, «L'Espace public et la cité grecque: d'un malentendu structurel à una clarification conceptuelle», in P. Boucheron y N. Offenstadt (dirs.), L'Espace public au Moyen Âge, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 63-76. Sobre la distinción entre público y cívico, ver P. Ismard, «Le publique et le civique dans la cité grecque: hypothèses à partir d'une hypothèse», in V. Azoulay, F. Gherchanoc y S. Lalanne (dirs.), Le Banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine, Publications de la Sorbonne, 2012, pp. 317-329. Para una reflexión paralela, ver K. Vlassopoulos, «Free Spaces: identity, experience and democracy in Classical Athens», CQ, 57-1, 2007, pp. 33-52.

78 Memorables, I, 2, 35; IV, 4, 3.

79 Ser un ciudadano tranquilo (apragmôn) —literalmente, «lejos de los asuntos»— no implicaba rechazar toda participación política, sino solo mantenerse al margen de las formas de compromiso excesivo en los asuntos públicos (tomar la palabra en la Asamblea, iniciar procesos

en el tribunal, presentarse a magistraturas y, en otro registro, comerciar agresivamente en el Ágora). Ver P. Demont, La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquilité [1990], Les Belles Lettres, 2009.

80 Platón, Gorgias, 521d.

81 Ibid., 517b. L.-A. Dorion, L'Autre Socrate…, op. cit., p. 187.

82 Jenofonte, Memorables, I, 6, 15. L.-A. Dorion, L'Autre Socrate… op. cit., p. 188.

83 Cf. Memorables, I, 2, 17; III, 1, 7: IV, 2, y IV, 3, 1. Solo muy excepcionalmente niega Jenofonte la dimensión política de la enseñanza impartida por Sócrates: cf. Memorables, I, 2, 48, y el comentario de L.-A. Dorion, L'Autre Socrate…, op. cit., p. 182 n. 28. En las Memorables, Jenofonte insiste en ofrecer un ejemplo concreto de este arte de la mediación política en el cual destaca Sócrates. Relata cómo el filósofo exhorta al joven Cármides a subir a la tribuna de la Asamblea, sin dejarse detener por su timidez natural (III, 7, 2). Según el filósofo, Cármides no debe sonrojarse por la idea de hablar ante el pueblo ateniense, compuesto por artesanos y comerciantes a cada cual más insensato. En lugar de quedarse paralizado por la angustia, Cármides no debe «desdeñar los asuntos de la ciudad, si hay alguna posibilidad de que vayan mejor gracias a [él]». ¿Cómo demostrar mejor la utilidad política de Sócrates? Sin embargo, la interpretación del pasaje sigue siendo ambigua, a causa de la identidad de Cármides. Nacido hacia 440, no es sino el tío materno de Platón y el primo de Critias: acusado de haber formado parte del grupo que parodió los misterios de Eleusis, Cármides es uno de los diez magistrados designados por los Treinta para gobernar el Pireo (ver D. Nails, The People of Plato…, op. cit., pp. 90-94). ¿No resulta por tanto paradójico presentar a Sócrates como el que habría convencido a uno de los futuros oligarcas de 440 de que entrase en política? ¿Hay que ver en ello una torpeza insigne de Jenofonte? Es poco probable. Sin duda, se trataba más bien de defender la memoria de Cármides: al describirlo como cercano a Sócrates, tímido y sin ambición política, Jenofonte probablemente buscase distinguirlo del granuja de su primo, el fanático Critias, muerto a su lado en la batalla de Muniquia.

84 Platón, Apología de Sócrates, 32a: mê dêmosieuein. Jenofonte establece la misma conexión en las Memorables, IV, 4, 2-3, evocando ambos episodios.

85 Diodoro Sículo, XIII, 100-102 y, sobre todo, Jenofonte, Helénicas, I, 7, 4-11. W. K. Pritchett, The Greek State at War, Part IV, University of California Press, 1985, pp. 204-206, ha señalado que los generales atenienses fueron acusados de haber abandonado a hombres aún vivos en navíos en perdición, y no a ahogados caídos al mar: cada cual sabía en efecto que, una vez en el agua, los cadáveres se hunden de inmediato y no emergen hasta varios días después, cuando el proceso de descomposición haya actuado.

86 Los estrategas fueron sometidos a un procedimiento de eisangelie ante la Asamblea, tras haber sido depuestos, probablemente al cabo de un primer voto a mano alzada (apocheirotonia): ver M. H. Hansen, Eisangelia, The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians, Odense University Press, 1975, p. 23 y pp. 84-86.

87 Según Jenofonte, Sócrates era entonces prítano (Helénicas, I, 7, 14-15) o epístato de los prítanos (Memorables, I, 1, 18 y IV, 4, 2). Ver J. Hatzfeld, «Socrate au procès des Arginuses», REA, 42, 1940, pp. 165-171; L.-A. Dorion, Xénophon. Memorables, t. I, Les Belles Lettres, CUF, 2000, p. 66.

88 Platón, Apología, 32c-d.

89 Cf. Jenofonte, Memorables, IV, 4, 3 (donde la víctima no se nombra); Platón, Carta VII, 324d-325ª. Jenofonte evoca igualmente la ejecución de León de Salamina en las Helénicas (II, 3, 39), pero sin mencionar el papel de Sócrates. Este silencio se explica en la medida en que el episodio es evocado por Terámenes, que no tenía el menor interés en recordar la oposición del filósofo en aquella ocasión.

90 Andócides, Sobre los misterios (1), 94. Jenofonte sugiere también esta aproximación en las Memorables (IV, 4, 3), mencionando a Meleto justo después de haber evocado el arresto de León de Salamina. Queda saber si se trata efectivamente del mismo hombre o de un homónimo: si bien la cuestión es en última instancia irresoluble, al menos se puede constatar que Jenofonte elige aquí no citar más que a Meleto, y no a sus otros dos coacusadores. Ver D. Nails, The People of Plato…, op. cit., pp. 199-200.

91 Un ateniense llamado León fue en efecto elegido estratega poco antes de Arginusas (Jenofonte, Helénicas, I, 5, 16). ¿Cómo escapó del proceso que desembocó en la condena a muerte de sus colegas? Sigamos aquí la hipótesis formulada por J. McCoy, «The Identity of Leon», American Journal of Philology, 96, 1975, pp. 187199,

precedido por L. Breitenbach, Xenophon's Hellenika, vol. 1, Weidmann, 1873, ad loc.: en 406, el estratega León era uno de los comandantes de la flota ateniense capturada por los espartanos en el puerto de Mitileno en la isla de Lesbos (Helénicas, I, 6, 16). Tal vez entonces formase parte de quienes, esforzándose por romper el bloqueo, fueron capturados por los lacedemonios (Helénicas, I, 6, 21). Estando prisionero, no habría podido combatir en Arginusas, lo que le habría permitido escapar del proceso subsiguiente. León no habría vuelto a su patria hasta el final de las hostilidades, en 404 a. C. De hecho, León no es citado en el relato de la batalla por Jenofonte (Helénicas, I, 6, 32), mientras que todos los demás estrategas son nombrados. Tampoco aparece en la lista de estrategas que hace Diodoro Sículo (XIII, 71, 1). Ver también D. Nails, The People of Plato…, op. cit., pp. 185-186.

92 Helénicas, I, 7, 12; 14; 16-34; Memorables, I, 1, 18; IV, 4, 2.

93 Memorables, IV, 4, 3. Ver V. Gray, «Le Socrate de Xénophon et la démocratie», Études Philosophiques, 69-2, 2004, pp. 141-176, aquí pp. 150-151.

94 P. Ismard, L'Évènement Socrate…, op. cit., p. 80.

95 M. Ostwald, From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens, University of California Press, 1986, pp. 497-524. Sobre el propio procedimiento de la nomothesia, ver M. Canevaro, «Nomothesia in Classical Athens: What Sources Should We Believe?», CQ, 63-1, 2013, pp. 139-160.

96 Recogiendo ciertos elementos de la acusación de Polícrates, la Apología de Libanio permite precisar la naturaleza de los reproches dirigidos a Sócrates: Libanio, Apología de Sócrates, 38 («Atenienses, dijo, Sócrates arrastra a la juventud a combatir las leyes. El régimen está en peligro. Son audaces, amigos de la tiranía, individuos insoportables, menosprecian la igualdad, esa es la gente que el sofista nos fabrica») y 54 («odia al pueblo, dijo, e insta a sus familiares a burlarse de la democracia»). Ver a este respecto J. Humbert, Polycratès. L'Accusation de Socrate et le Gorgias, Klincksieck, 1930, pp. 14-16.

97 Cf. p. ej. Memorables, I, 1, 4: I, 2, 8; III, 8, 1; IV, 8, 10; IV, 6, 1, y los comentarios de F. Wolff, «Être disciple de Socrate», in G. Giannantoni y M. Narcy (dirs.), Lezioni socratiche, Bibliopolis, 1997, pp. 29-79, aquí pp. 42-43 y p. 45.

98 Ver en particular M. Arthur-Katz, «Sexuality and the Body in Ancient Greece», Métis, 4, 1989, pp. 155-179, y P. Brown, «Bodies and Minds: Sexuality and Renunciation in Early Christianity», in D. Halperin (dir.), Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World, Princeton University Press, 1990, pp. 479-493. D. Iogna-Prat, Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, Flammarion, 1998 [«Reprimir el sexo, controlar el intercambio»], pp. 364-366, muestra de qué manera, renunciando al sexo, los monjes consiguen controlar el sacrifico eucarístico y, por consiguiente, el poder espiritual.

99 Jenofonte, Apología de Sócrates, 20. Ver V. Azoulay, Xénophon et les grâces du pouvoir, op. cit., pp. 349-356. También en Platón, Sócrates interpreta el papel del padre: en la Apología platónica, Sócrates recuerda a los atenienses, como un padre a sus hijos, que matándolo se perjudicarán a ellos mismos en primer lugar (Apología, 31b). Cf. Fedón, 116a y los comentarios de J. Derrida, «La pharmacie de Platon», La Dissémination [1972], Seuil, 1993, pp. 183-184.

100 N. Loraux, La Voix endeuillée, Gallimard, 1999, pp. 45-46.

101 Queda una diferencia fundamental vinculada al género judicial. Contrariamente al teatro, esta antipolítica nunca puede afirmarse frontalmente —a la manera, por ejemplo, de Antígona—, pero se discierne entre líneas, en las estrategias apologéticas de los acusado, así como en los ataques de los acusadores.

102 E. Hall, «Lawcourts Dramas: Acting and Performance in Legal Oratory», in E. Hall (dir.), The Theatrical Cast of Athens, Oxford University Press, 2006, pp. 353392. El dispositivo en el cual eran pronunciados los discursos judiciales ponía a los litigantes en situaciones de representación cercanas a las de los actores de teatro: hablaban desde una tribuna (bêma) en medio de un espacio hacia el cual miraban los bancos de los jueces. Lo que es más, los oradores utilizaban ciertos dispositivos lingüísticos habituales en la comedia (juegos de palabras, neologismos, ironía, uso de la incongruidad). Ver P. Harding, «Comedy and Rhetoric», in I. Worthington (dir.), Persuasion. Greek Rethoric in Action, Routledge, 1994, pp. 196-221.

CAPÍTULO 5. Lisímaca: la sacerdotisa de Atenea y sus dobles

1 S. Georgoudi, «Lysimachè la prêtresse», in N. Loraux (dir.), La Grèce au féminin, Les Belles Lettres, 1993, pp. 167-214, aquí pp. 190-191. Ver también V. PirenneDelforge, «La cité, les dèmotelè hiera et les prêtres», in V. Dasen y M. Pierart (dirs.), Idia kai dêmosiai. Les cadres «privés» et «publics» de la religion grecque antique, Presses Universitaires de Liège, 2005, pp. 55-68: «Los manuales repiten a porfía que el sacrificio griego, como el sacrificio romano, no requiere un intermediario obligado entre el fiel y su dios. No obstante, en un santuario donde presta servicio un sacerdote, o una sacerdotisa, es imperativo asegurarse su colaboración».

2 Que aquí se trata de Lisímaca está acreditado por un pasaje de Plinio el Viejo, Historia natural, XXXIV, 76, que informa de que «Demetrio [es el autor] de una Lisímaca que fue sesenta y cuatro años sacerdotisa de Minerva».

3 Sobre esta oposición consagrada, ver N. Loraux, La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes, Payot, 1997, pp. 52-53.

4 S. Georgoudi, «Lysimachè…», op. cit., p. 171.

5 C. Keesling, Hesperia, 81, 2012, pp. 467-505.

6 Tal vez fuera honrada en calidad de tal con una estatua en la Acrópolis por el dêmos ateniense, si seguimos la seductora hipótesis de C. Keesling, «Syeris…», art. citado, p. 495.

7 Ver T. Gantz, Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 235-236.

8 Ciertos comentaristas prefieren situar la obra en torno a 416 en razón de la métrica característica de la obra: ponen en duda el testimonio de Plutarco (Nicias, 9, 7), que generalmente sirve para datar la obra justo antes de la paz de Nicias, en 421. Ver M. J. Cropp y G. Fick, Resolutions and Chronology in Euripides. The Fragmentary Tragedies, Institute of Classical Studies, 1985, pp. 78-80.

9 Fr. 22 Jouan-Van Looy.

10 Eurípides, Erecteo, fr. 14, l. 5-13 Jouan-Van Looy: «Para empezar, no podría encontrarse en otro lugar una ciudad superior a esta. En primer lugar, su población no vino del exterior: somos autóctonos. Las otras ciudades, como fichas dispuestas en un tablero, están formadas por elementos importados de diversos orígenes. Quien venga de una ciudad extranjera a instalarse en otra ciudad, es como una clavija incrustada en una viga: de nombre es ciudadano, de hecho no lo es».

11 Ibid., fr. 14, l. 2-4 Jouan-Van Looy: «Los beneficios que se dispensan generosamente son más agradables para los mortales. Actuar, pero actuar tomándose su tiempo, da fe, os digo, de menor generosidad. En cuanto a mí, voy a ofrecer a mi hija a la muerte».

12 Ibid., fr. 15 Jouan-Van de Looy.

13 Ver C. Calame, Qu'est-ce que la mythologie grecque?, Gallimard, 2015, p. 229, que destaca la importancia del suicidio voluntario de las otras dos hijas de la pareja real, sacrificio hecho como ejemplo para todos los atenienses: «Es la sangre de las mujeres lo que asegura la permanencia de la ciudad: es necesario que dos muchachas autóctonas sean sacrificadas y que su sangre regrese, en parte, al suelo original, para asegurar la perennidad de la ciudad y la reconciliación entre Atenas y Poseidón, la buena marcha de las generaciones. Las mujeres son necesarias para la perennidad de la ciudad, no solo en términos de engendramiento, sino en términos rituales».

14 C. Calame, «Sacrifice des filles d'Érechtée et autochtonie. Fondations étiologiques dans l'Athènes classique», in V. Sebillote Cuchet y N. Ernoult (dirs.), Les Femmes, le Féminin et le Politique après Nicole Loraux, en línea: chs.harvard.edu/wa/ pageR ? tn = ArticleWrapper&bdc = 12&mn = 3826

15 Esta identificación se remonta a D. M. Lewis, «Who Was Lysistrata?», BSA, 50, 1955, pp. 1-12.

16 Ibid., 14, 22, 93.

17 Ibid., 173-174.

18 Ibid., 1110-1111.

19 S. Georgoudi, «Lysimachè…», op. cit., pp. 208-209.

20 IG II2 1388, cara B, l. 55-57.

21 C. Keesling, «Syeris…», art. citado, p. 493.

22 Licurgo, Sobre la sacerdotisa, fr. 6, 4: sussêmainesthai ta grammata. Que se trate de la sacerdotisa de Atenea Polias se deduce de dos elementos: por una parte, el uso del singular (Sobre la sacerdotisa) en el título conservado del discurso; por otra, la referencia a los grammata, que no puede concernir a cualquier culto.

23 Esquines, Contra Ctesifonte (3), 17-18.

24 Heródoto, VIII, 41: la sacerdotisa había «hecho saber» entonces que el pastel de miel, ofrecido todos los meses a la gran serpiente viva «en el santuario», no había sido tocado por el animal, identificado con Erictonio por algunos. Eso fue, tanto como el discurso de Temístocles en la Asamblea, lo que empujó a los atenienses a huir en masa de su ciudad, convencidos de que la diosa había abandonado la Acrópolis.

25 A. Bielman, Femmes en public dans le monde hellénistique, IVe-Ier s. av. J.-C., SEDES, 202, pp. 22-25.

26 C. Keesling, «Syeris…», art. citado, pp. 494-495.

27 Aristófanes, Lisístrata, 638-647.

28 P. Brulé, La Fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Myhtes, cultes et société, Les Belles Lettres, 1987.

29 Ibid., p. 99.

30 J. Scheid y J. Svenbro, Le Métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain, La Découverte, 1994, pp. 17-43.

31 IG I3 35, l. 3-8 y 9-12 (trad. P. Brun). Tal vez esta decisión fuera tomada a raíz de un decreto precedente que instauraba sacrificios públicos (dêmotelês) para la diosa, realizados después de victorias militares: la sacerdotisa habría ocupado el cargo en cuanto fue tomada la decisión, sin esperar a que el templo estuviera terminado. Ver a este respecto J. Blok, «The Priestess of Athena Nike - a New Reading of IG I3 35 and 36», Kernos, 27, 2014, pp. 99-126.

32 Ver R. Parker, Athenian Religion. A History, Oxford University Press, 1996, pp. 125-127; S. Lambert, «A Polis and Its Priests: Athenian Priesthoods before and after Pericles' Citizenship Law», Historia, 59, 2010, pp. 143-175, aquí pp. 153-156.

33 IG I3 1330, trad. V. Pirenne-Delforge (en colab. con S. Georgoudi) modificada, «Personnel du culte (Monde grec)», Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA), vol. V, The Paul Getty Museum, 2005, pp. 1-65, aquí p. 10, n.º 31. El epigrama es comentado en particular por J. B. Connelly, Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece, Princeton University Press, 2007, pp. 227-229, y S. Brown Ferrario, Historical Agency and the «Great Man» in Classical Greece, Cambridge University Press, pp. 162-165.

34 Sobre el sorteo como elección en manos de los dioses, Platón, Leyes, 559b-c.

35 C. W. Clairmont, «The Lekythos of Myrrhine», in G. Köpcke y M. Moore (dirs.), Studies in Classical Art and Archaeology, Locust Valley, 1979, pp. 103-110. Ver no obstante las dudas de J. B. Connelly, Portrait of a Priestess…, op. cit., pp. 228-229.

36 B. Holtzmann, L'Acropole d'Athènes. Monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athéna Polias, Picard, 2003, p. 224.

37 Aristófanes, Lisístrata, 207-208. Ver J. B. Connelly, Portrait of a Priestess…, op. cit., p. 63.

38 IG I2 3463. La traducción es nuestra.

39 Pausanias, I, 27, 4.

40 Ver en particular S. Georgoudi, «Lysimachè…», op. cit., p. 205; P. Denis, Les Services religieux féminins en Grèce de l'époque classique à l'époque impériales, tesis de la Universidad Lyon-3, 2009, p. 367.

41 Plinio el Viejo, Historia natural, XXXV, 108-110. C. M. Keesling, «Syeris…», art. citado, p. 489. El nombre en lo alto del pilar fue grabado en una fecha más tardía, sin duda, porque el nombre original estaba inscrito en un capitel entonces perdido; el regrabado dataría del siglo II a. C., en una época de conmemoración intensiva de las sacerdotisas de la Acrópolis.

42 Plutarco, Numa, 9, 11.

43 Pausanias, V, 16, 2-3.

44 Ver C. M. Keesling, «Syeris…», art. citado, pp. 496-497 y n. 96. Sin embargo, algunos han podido afirmar que Sieris habría pertenecido más bien al prestigioso genos de los Eteobutades —y sería por tanto pariente de Lisímaca— en la medida en que el orador Licurgo, que sirvió como sacerdote de Poseidón Erecteo, era apodado «el Egipcio» en la comedia ática (ver J. Blok y S. Lambert, «The Appointment of Priest in Attic gene», ZPE, 169, 2009, pp. 95-121, aquí p. 11, n. 2). El argumento es frágil: existe una enorme diferencia entre un apodo asignado por un poeta malintencionado y un nombre elegido por la propia familia.

45 La presencia egipcia en Ática está acreditada por la mención de un santuario de Isis fundado por una comunidad de egipcios en el decreto de los comerciantes de Citio en 333-332 (IG II2 337, l. 42-45). La mención de un Isígenes, ciudadano nacido hacia 400 (IG II2 1927, l. 150), permite pensar que esta presencia se remonta al menos al siglo

V. Por otra parte, se conoce un caso célebre —aunque «mítico»— de un culto fundado por una antigua esclava egipcia, el santuario de Dodona: Heródoto, II, 56.

46 [Aristóteles], Económica, II, 2, 4. Ver S. Georgoudi, «Lysimachè…», op cit., p. 205. B. Holtzmann, L'Acropole d'Athènes…, op. cit., p. 220, se pregunta si esta medida sobrevivió a la caída del tirano.

47 Suda, Aigis, alphaiota, 60, 3 Adler.

48 Aristófanes, Lisístrata, 58-59 (isla de Salamina); 62 (norte del Ática, Acarnas); 67-68 (demo de Anagiro, en el sur).

49 [Plutarco], Vida de Licurgo, 843e. Cf. Licurgo, fr, VI, 11 Conomis.

50 J. Block, «Gentrifying Genealogy: on the Genesis of the Athenian Auntochtony Myth», in C. Walde y U. Dill (dirs.), Antike Mythen. Medien, Transformationen, Konstruktionen. Festschrift für Fritz Graf, De Gruyter, 2009, pp. 251-275.

51 La serpiente es también la lítote del sexo masculino: todas esas mujeres deciden hacer huelga sexual, luego interrumpir momentáneamente el linaje de los Erecteidas, dejando de engendrar autóctonos.

52 Plutarco, Charlas de sobremesa, IX, 6, 741b.

53 Pseudo Jenofonte, La república de los atenienses, 1, 10. L. Canfora, La Démocratie comme violence [1982], Desjonquères, 1989, pp. 17-18. Sobre esta identificación hipotética, ver supra, Capítulo 1, p. 52.

54 Aristófanes, Lisístrata, 585-586.

55 Andócides, Sobre los misterios (1), 73. Ver supra, Capítulo 3, pp. 127-1281.

56 M. Blanchot, La Communauté inavouable, Minuit, 1984, p. 56.

CAPÍTULO 6. Eutero y los trabajadores precarios

1 Heródoto, VIII, 55.

2 N. Papazarkadas, Sacred and Public Land in ancient Athens, Oxford University Press, 2011, p. 273.

3 Una ley solónica prohibía la exportación fuera del Ática de todos los productos excepto el aceite de oliva: Plutarco, Vida de Solón, 24, 1.

4 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 60, 2: quien arrancase o talase un olivo sagrado sería juzgado por el consejo del Areópago y, en caso de condena, castigado con la muerte.

5 Lisias, Areopagítico. Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado (7), 18, 26, 29.

6 Ver A. Bresson, L'Économie de la Grèce des cités, 2 vol., Armand Colin, 2007-2008, p. 161.

7 Lisias, Areopagítico. Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado (7), 18, 26, 29. Ver W. Schmitz, Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassichen Griechenland, Akademie Verlag, 2004,

8 F. Braudel, Écrits sur l'histoire, Arthaud, 1984, pp. 45-46.

9 Lisias, Areopagítico. Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado (7), 4. Licurgo, Contra Leócrates (1), 112. El personaje es mencionado además en un decreto de 410/409, a través de la enmienda propuesta por un tal Eudico, evocando los honores que ya le han sido concedidos: IG I3 102, l. 40-41.

10 Lisias, Areopagítico. Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado (7), 4-5 y 9.

11 El litigante no deja de indicar, evidentemente, que había sido neutro durante los acontecimientos de 403, en una fórmula que lo tiene todo de refutación: «¿En qué momento era mejor para mí cometer el delito, bajo la democracia o bajos los Treinta? No digo, fijaos, que fuese apreciado en aquella época ni que hoy esté mal visto» (§ 27).

12 El proceso es de hecho contemporáneo de una reforma relativa a la recolección de las aceitunas que prescribía su arrendamiento por parte de la ciudad y de la que da fe [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 60, 2 (ver N. Papazarkadas, Sacred and Public Land…, op. cit., pp. 265-270).

13 Edoardo Grendi ha visto en ello la configuración ideal para lo microhistórico (E. Grendi, «Microanalisi e historia sociale», QS, 35, 1997, pp. 506-520). Un caso excepcional sería paradójicamente más rico en elementos de generalidad que en ejemplos «representativos» abordados desde la perspectiva de la puesta en serie. «La excepción es más rica que la norma porque la norma está sistemáticamente implicada en ella», considera Carlo Ginzburg, sugiriendo con eso que una configuración excepcional ofrecía la ocasión de observar la norma en un momento de vacilación o de incertidumbre particularmente rico en significados.

14 Lisias, Areopagítico. Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado (7), 31: «En todos los cargos públicos, he mostrado más celo del que la ciudad exigía de mí: en la trierarquía, en los eisphorai, en la coregía, en todas las demás liturgias, he hecho las cosas tan bien como cualquiera».

15 Ibid. (7), 9-10. La presencia del liberto Alkias es evidentemente intrigante: ¿explota la tierra por cuenta de su antiguo amo, Antístenes? ¿No se convirtió en granjero hasta la muerte de su antiguo amo, Antístenes? Ver las distintas hipótesis sugeridas en S. C. Todd, A Commentary on Lysias, Speeches 1-11, Oxford University Press, 2007, pp. 512-522.

16 I. Pernin, Les Baux ruraux en Grèce ancienne. Corpus épigraphique et étude, MOM, 2014.

17 B. Akrigg, «The Nature and Implications of Athens' Changed Social Structure and Economy», in R. Osborne (dir.), Debating the Athenian Cultural Revolution. Art, Literature, Philosophy and Politics, Cambridge University Press, 2007, pp. 27-43.

18 El arrendamiento de tierras en la Atenas clásica es, en efecto, esencialmente conocido gracias a los arriendos de tierras públicas o sagradas. La rentabilización, por los particulares, de sus propiedades inmuebles forma sin la menor duda parte de las especificidades de la oikonomia attikê de finales del siglo V. El caso del padre de Isómaco, presentado por Jenofonte, es en este sentido sugerente (ver en particular Jenofonte, Económico, 20, 22).

19 Lisias, Areopagítico. Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado (7), 16-17, 19. Respecto al debate más general relativo a la importancia del trabajo agrícola servil, ver esencialmente M. H. Jameson, «Agriculture and Slavery in Classical Athens», Classical Journal, 73, 1977-1978, pp. 122-145; G. de Ste Croix, The Class Struggle in the Ancient Greek World. From the Archaic Age to the Arab Conquests, Duckworth, 1981, pp. 505-506; E. M. Wood, «Agricultural Slavery in Classical Athens», AJAH, 8, 1983, pp. 1-47; M.-C. Amouretti, Le Pain et l'Huile dans la Grèce antique. De l'araire au moulin, Les Belles Lettres, pp. 208-214; W. Ameling, «Landwirtschaft und Sklaverei im klassichen Attika», HZ, 266, 1988, p. 281-315. A este respecto, habría que poder determinar a qué categoría de estatus pertenece la mayor parte de los individuos mencionados en el célebre decreto de Trasíbulo de 401 (IG II2 10) con el término de geôrgoi. Estos hombres no poseían tierras. ¿Hay que ver en ellos a antiguos esclavos o metecos? Señalemos que el Económico de Jenofonte (3, 10) menciona explícitamente la práctica de comprar a jóvenes esclavos para convertirlos en geôrgoi.

20 Jenofonte, Memorables, II, 8, 1.

21 Ibid., II, 8, 3.

22 Ver P. Gauthier, «À propos des clérouquies athéniennes du Ve siècle», in M. I. Finley (dir.), Problèmes de la terre en Grèce ancienne, Mouton, 1976, pp. 163-178, aquí p. 167: «Aquí tenemos, se diría, un buen ejemplo del pobre cleruco, tete en Atenas, feliz de haber podido instalarse en otro sitio (provisto de una parcela tomada del territorio de una ciudad aliada), obligado a abandonarlo todo después de los reveses decisivos de 405 y de recobrar con la residencia en Atenas su pobreza anterior».

23 Platón, República, II, 371e: «Hay otra gente, pienso, encargada de funciones de servicio, gente cuyo valor para la sociedad no se basa verdaderamente en sus cualidades intelectuales, sino más bien en su fuerza física, que los hace aptos para los trabajos arduos. Estos venden el uso de su fuerza; se les llama asalariados por el hecho, pienso, de que llaman salario al precio de su esfuerzo, ¿verdad (hoi dê pôlountes tên tês ischuos chreian, tên timên tautên misthon kalountes, keklêntai, hôs egômai, misthôtoi)? —Así es. —Esos asalariados son igualmente, por lo que parece, el complemento (plêrôma) de la ciudad».

24 Ver en particular Platón, Política, 290a.

25 Y. Garlan, «Le travail libre en Grèce ancienn», in P. Brulé, J.

Oulhen y F. Prost (dirs.), Économie et Société en Grèce Antique (478-88 av. J.-C.), Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp. 245-258 (1.ª ed. 1980).

26 Y. Garlan, «Le travail libre en Grèce ancienne», art. citado, p. 254.

27 Aristóteles, Política, 1277b.

28 Ver J.-P. Vernant, «Le travail et la pensé technique», Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique, F. Maspéro, 1965, p. 183-247.

29 Ver C. Feyel, Les Artisans dans les sanctuaires grecs aux époques classique et hellénistique à travers la documentation financière en Grèce, École Française d'Athènes, 2006, pp. 402-403.

30 E. Will, «Notes sur Misthos», in J. Bingen (dir.), Le Monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux, Bruxelles, 1975, pp. 426-438.

31 Ver R. Castel, Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat, Fayard, 1995.

32 En este sentido, ver A. Bufford, Land and Labor in the Greek World, The Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 187-189, que considera que los tetes libres habrían sido a fin de cuentas marginales en la agricultura. La evaluación, de hecho, no dice nada sobre el reparto de la propiedad inmueble. Es también muy posible que ciudadanos propietarios de tierras muy modestas fueran obligados a alquilar su fuerza de trabajo para vivir.

33 Dionisio de Halicarnaso, Lisias, 32. Ver los comentarios de S. C. Todd, «The Use and Abuse of the Attic Orators», Greece & Rome, 37, 1990, pp. 159-178, p. 164. Incluso admitiendo que Dionisio de Halicarnaso tome una cifra citada por Lisias en su discurso contra la propuesta de Formisio, ¿se trata de una cifra indicada por Formisio (y sobre qué base), o de una evaluación realizada por el propio Lisias? En ambos casos, cuesta entender en qué podía basarse ese cálculo.

34 V. Azoulay, Périclès. La démocratie à l'épreuve du grand homme, París, 2016 (2.ª ed.), pp. 67-69.

35 Pólux, III, 82.

36 Isócrates, Plataico (14), 48; Iseo, Sobre la herencia de Diceogénès (5), 39; Demóstenes, Contra Eubúlides (57), 45.

37 Menandro, Dyskolos, 327-332.

38 Teofrasto, Los caracteres, 4, 2.

39 Demóstenes, Contra Eubúlides (57), 45.

40 Aristófanes, Las avispas, 712.

41 Demóstenes, Sobre la corona (18), 51; ver también Jenofonte, Hierón, 6, 10, sobre el vínculo que une al tirano con sus guardias.

42 Recientemente, P. Acton, Poiesis. Manufacturing on Classical Athens, Oxford University Press, 2015, p. 272, y T. S. Rihll, «Slavery and Technology in Pre-industrial Contexts», in E. Dal Lago y C. Katsari (dirs.), Slave Systems. Ancient and Modern, Cambridge University Press, 2008, pp. 127-147, p. 131, han deducido, como Finley antes que ellos, la inexistencia del fenómeno, lo que sin duda resulta excesivo.

43 [Demóstenes], Contra Timoteo (49), 51-52; ver más generalmente C. Mossé, «Les salariés à Athènes au IVe siècle», DHA, 2, 1976, pp. 97-101, y H.-D. Zimmermann, «Die freie Arbeit in Griechenland während des 5. und des 4. Jahrunders v. u. Z.», Klio, 56, 1974, pp. 337-352.

44 Cratino, Los plutos, fr. 73 K.-A.; ver E. Bakola, Cratinus and the Art of Comedy, Oxford University Press, 2010, pp. 208-220 y pp. 313-319.

45 Diógenes Laercio, Vida y opiniones de los filósofos ilustres, 7, 168.

46 Aristófanes, Las ranas, 164-178.

47 S. Lauffer, Die Bergwerkssklaven von Laureion, F. Steiner, 19792, pp. 11108-1113.

48 J. Zurbach, «Entre libres et esclaves dans l'Athènes classique», in C. Apicella, M.-M. Haack y F. Lerouxel (dirs.), Les Affaires de Monsieur Andreau. Économie et société dans le monde romain, Ausonius, 2014, pp. 273-285, p. 277.

49 Ibid., p. 279.

50 R. Castel, Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat, Fayard, 1995.

51 C. Offredi, «La précarité des années 80 ou un phénomène social en gestation dans la société», Revue Internationale d'Action

Communautaire, 19, 1998, pp. 21-32 (cita p. 28).

52 ¿Hay que imaginar que, a diferencia de otros individuos cuya especialidad profesional se precisa, Eucolio no tenía ningún anclaje profesional concreto? La mención del oficio implica, sin duda alguna, un compromiso a largo plazo en una explotación, o en un oficio, en el marco de una relación de dependencia, según el modelo de Pancleón, cuyo supuesto amo podía afirmar que su technê era la de un batanero.

53 Pseudo Jenofonte, La república de los atenienses, 1, 18. Sobre la oikonomia attikê, ver los comentarios de R. Descat, «L'économie antique et la cité grecque. Un modèle en question», Annales HSS, 50-5, 1995, pp. 961-989, aquí pp. 967-971.

54 En la agricultura: Demóstenes, Contra Nicóstrato (53), 20 y 21. En los talleres artesanales: Demóstenes, Contra Áfobo I (27), 18-20 y Contra Áfobo II (28), 12; Teofrasto, Los caracteres, 30, 15; Lisias, Contra Pancleón (23), 7, describe la situación de un supuesto esclavo cuyo amo lo habría colocado en un taller de batanero (gnapheion). En las minas: Andócides, Sobre los misterios (1), 38; Jenofonte, Póroi, 4, 14-17; Jenofonte, Memorables, II, 5, 2; Demóstenes, Contra Panteneto (37), 4 y 26; Hipérides, Para Licofronte, fr. 4. Ver P. Ismard, La Cité et ses esclaves. Institution, fiction, expériences, Seuil, 2019, pp. 80-95.

55 Ver Esquines, Contra Timarco (1), 97; Iseo, Sobre la herencia de Quirón (8), 35.

56 Así es como hay que entender la mención de ese impuesto, que se remonta al siglo V, por Jenofonte, Póroi, 4, 25.

57 Ver la interpretación de Hipérides, Contra Atenógenes (3), 22, por D. Phillips, «Hypereides 3 and the Athenian Law of Contracts», TAPhA, 139, 2009, pp. 89-122.

58 Ver las reflexiones, sobre el derecho romano, de Y. Thomas, «L'usage et les fruits de l'esclave. Opérations juridiques romaines sur le travail», Enquête, 7, 1999, pp. 203-230.

59 C. Feyel, Les Artisans dans les sanctuaires grecs…, op. cit., p. 431. Ver también R. Descat in P. Brulé y R. Descat (dirs.), Le Monde grec aux temps classiques, t. I, Ve siècle, Nouvelle Clio, Presses Universitaires de France, 2004, p. 359, que escribe: «Atenas representa, en efecto, lo que podríamos llamar una economía parcialmente mercantil donde el mercado conquista una parte de los circuitos económicos, pero no todo, y donde no existe un verdadero mercado de trabajo».

60 Ver A. Guerreau, «Avant le marché, les marchés: en Europe, XIIIe-XVIIIe siècle (note critique)», Annales HSS, 56-6, 2001, pp. 1129-1175.

61 Bekker, Anecdota Graeca, I, 212. Ver también Demóstenes, Contra Estéfano (45), 80. Sobre el santuario del Anakeion, ver J.-M. Luce, «Thésée, le synoecisme et l'agora d'Athènes», Revue Archéologique, n. s. 1, 1998, pp. 3-31, aquí p. 12. Se puede meditar sobre el hecho de que estas figuras gemelares acojan a esclavos compartidos por dos amos.

62 Ver el conjunto de fuentes lexicográficas reunidas por A. Fuks, «Kolonos misthios: Labour Exchange in Classical Athens», Eranos, 49, 1951, p. 171-173. Fuera de Atenas, tales lugares están acreditados: ver el decreto de Paros del siglo II que regula los conflictos entre empleadores y misthôtoi; IG XII 5, 129, l. 16-20.

63 Jenofonte, Memorables, II, 8, 6.

64 Ibid., II, 7, 2. Ver supra, Capítulo 4, pp. 161-164 y pp. 176-178.

65 Ver L.-A. Dorion, L'Autre Socrate. Études sur les écrits socratiques de Xénophon, Les Belles Lettres, 2013, pp. 195-218.

66 V. Azoulay, Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 291-300, aquí p. 293.

67 Sobre la noción de estatus del trabajo, ver N. Tran, «Les statuts de travail des esclaves et des affranchis dans les grands ports du monde romain (Ier siècle av. J.-C.IIe siècle apr. J.-C.)», Annales HSS, 68-4, 2013, pp. 999-1025.

CAPÍTULO 7. Hégeso o la familia desgarrada

1 C. Klapisch-Zuber, L'Ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté, Fayard, 2000; ver M. Bretin-Chabrol, L'Arbre et la lignée. Métaphores végétales de la filiation et de l'alliance en latin classique, J. Millon, 2012.

2 C. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale I, Plon, 1958, p. 47.

3 Ibid., p. 37.

4 G. Duby, «Préface à l'histoire de la vie privée», in P. Ariès y G. Duby (dirs.), Histoire de la vie privée, t. I, De l'Empire romain à l'an mil, Seuil, 1985, p. 10.

5 Aristóteles, Política, 1303b31-37.

6 Sobre las diferentes dimensiones del conflicto intrafamiliar, ver A. Damet, La Septième Porte. Les conflits familiaux de l'Athènes classique, Publications de la Sorbonne, 2012.

7 Tucídides, III, 81, 5.

8 Tucídides, III, 82, 6.

9 Ver supra, Capítulo 4, p. 151. Ver N. Loraux, La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes, Payot, 1997, p. 231; D. Asheri, «Formes et procédures de réconciliation dans les cités grecques: le décret de Nakoné», Symposion 1982. Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte, Böhlau, 1989, pp. 135-145.

10 Jenofonte, Económico, 8, 3.

11 Ibid., 8, 20.

12 Ibid., 3, 15; 7, 11-13; 7, 17.

13 V. Azoulay, «Panthée, Mania et quelques autres: les jeux du genre dans l'œuvre de Xénophon», in V. Cuchet-Sébillotte (dir.), Problèmes du genre en Grèce ancienne, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 277-287.

14 Jenofonte, Económico, 8, 3.

15 P. Schmitt Pantel, Aithra et Pandora. Femmes, genre et cité dans la Grèce ancienne, L'Harmattan, 2009, p. 18.

16 Sobre la cronología exacta del conjunto de los procedimientos, ver P. Cobetto Ghiggia, Iseo. Contro Leocare (Sulla Successione di Diceogene). Introduzione, testo critico, traduzione e commento, ETS, 2002, pp. 34-40.

17 Ver este punto particularmente destacado por L. Rubinstein, Adoption in IV. Century Athens, Museum Tusculanum Press, 1993.

18 J. K. Davies, Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.,

Clarendon Press, 1971, n.º 3773, pp. 145-147. Ver también S. C. Humphreys, Kinship in Ancient Athens. An anthropological analysis, Oxford University Press, 2018, vol. I, pp. 203-207.

19 Iseo, La herencia de Diceógenes (5), 6.

20 Ibid. (5), 7.

21 Ibid. (5), 8.

22 No es seguro que pueda hablarse en sentido estricto de «adopción testamentaria» como hace entender P. Cobetto Ghiggia, L'adozione ad Atene in epoca classica, Edizioni dell'Orso, 1999, pp. 192-205, que señala no obstante (pp. 195-196) el carácter a primera vista contradictorio entre esta forma de adopción y lo que establecía la ley solónica sobre la adopción.

23 Ver también L. Gernet, «La création du testament», REG, 33, 1920, pp. 123-168.

24 Es especialmente la lectura de S. C. Humphreys, Kinship in Ancient Athens…, op. cit., vol. I, pp. 203-205, y, en menor medida, de P. Cobetto Ghiggia, L'adozione ad Atene…, op. cit., pp. 195-196. Ver también P. Cobetto Ghiggia, Iseo. Contro Leocare…, op. cit., pp. 18-33. Tal vez no fuera corriente hasta la época helenística el designar herederos por testamento a individuos sin adoptarlos (ver L. Rubinstein, Adoption in IV. Century Athens, op. cit., pp. 81-83, que repasa la historiografía de la cuestión y refuta la idea según la cual la adopción es el único medio de transmitir por testamento). También puede eventualmente considerarse que Diceógenes (II) se beneficiaba aquí de la ley de amnistía que, según algunos, implicaba que todos los juicios, pero también contratos, convenciones, etc., quedaban declarados nulos. Desde este punto de vista, el testamento, anterior a 403, habría quedado caduco por el juramento de amnistía. Ver C. Joyce, «The Athenian Amnesty and Scrutiny of 403», CQ, 58, 2008, pp. 507-518, que responde a las tesis de E. Carawann, The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law, Oxford University Press, 2013. El caso volverá a cobrar impulso diez años más tarde cuando Leocares, hallado culpable de falso testimonio, lance una diamarturia, jurando que Diceógenes (II) era el único heredero. Sobre la adopción, ver por otra parte los comentarios generales de C. Leduc, «L'adoption dans la cité des Athéniens, VIe-IVe siècle av. J.-C.», Pallas, 85, 2011, pp. 175-201.

25 IG I3 375, l. 17, 28, 31, 37-38; Iseo, La herencia de Diceógenes (5),

6, 15.

26 Demóstenes, Sobre la embajada (19), 280, con las hipótesis de V. Azoulay, Les Tyrannicides d'Athènes. Vie et mort de deux statues, Seuil, 2014, pp. 103-104.

27 V. Azoulay, Les Tyrannicides d'Athènes…, op. cit., pp. 103-104.

28 Ver ibid., pp. 150-151. Uno de los hijos de Harmodio, Próxeno de Afidna (II), será estratega en tres ocasiones a mediados del siglo IV (PAA 789835).

29 Sobre el personaje, ver supra, Capítulo 3, pp. 125-128.

30 Lisias, fr. 106 Carey: huper Eruximachou meinantos en astei (ed. C. Carey, 2007); ver la comparación establecida por J. K. Davier, Athenian Propertied Families…, op. cit., n.º 11907. Sobre este alegato, ver infra, Capítulo 10, p. 304.

31 Ver de forma muy general D. Marchiandi, I periboli funerari nell'Attica classica. Lo specchio di una «borghesia», Pandemos, 2011.

32 Ver supra, Capítulo 3, p. 129.

33 D. Marchiandi, I periboli funerari…, op. cit., pp. 35-50.

34 G. Hoffman, «Le portrait de groupe avec dame: étude sociologique des monuments», in C. W. Clairmont (dir.), Classical Attic Tombstones. Introductory volume, Akanthus, 1993, pp. 160-179, aquí p. 175.

35 C. W. Clairmont, «Bilan historiographique sur les monuments funéraires attiques (1951-1997)», in G. Hoffman (dir.), Les Pierres de l'offrande. Autour de l'œuvre de Christoph W. Clairmont, vol. 1, Akanthus, 2001, pp. 15-18, aquí p. 18.

36 D. Marchiandi, «Les péribоles funéraires familiaux à l'époque de Lycurgue: entre aspirations "bourgeoises" et tendances nouvelles», in V. Azoulay y P. Ismard (dirs.), Clisthène et Lycurgue d' Athènes. Autour du politique dans la cite classique, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 133-162, p. 148.

37 J. Breder, Attische Grabbezirke klassicher Zeit, Harrassowitz, 2013, sobre el vínculo entre períbolo familiar y santuario.

38 Museo Arqueológico de Atenas 3624.

39 C. W. Clairmont, Classical Attic Tombstones (8 vol.), Akanthus, 1993, 2. 150, pp. 95-98. El collar debía estar pintado en la propia estela y no esculpido.

40 Ver en particular F. Lissarrague, «Femmes au figuré», in P. Schmitt Pantel (dir.), Histoire des femmes en Occident, vol. 1, L'Antiquité, Plon, 1991, pp. 159-251, aquí pp. 165-179.

41 IG II2 6008. Para M. Weber, «Koroibos, ein Architekt des Pericles, und der Grabbezirk XVIII seiner Familie im Kerameikos», Thetis, 8, 2001, pp. 77-96, mientras que el memorial de Hégeso se remontaría a los años 420-410, la colocación de la estela de Coroibo sería anterior a 429 (hipótesis retomada por F. Hildebrandt, Die attischen Namenstelen. Untersuchungen zu Stelen des 5. Und 4. Jahrhunderts v. Chr., Frank & Timme, 2006, pp. 105-106). La presencia de las dos rosetas entre el primer nombre y los siguientes asegura en todo caso que fueron grabados en dos periodos distintos.

42 IG II2 6859 (= C. W. Clairmont, Gravestone and Epigram. Greek Memorials from the archaic and classical period, P. von Zabern, 1970, n.º 79). Sobre las diferentes hipótesis de datación, siempre frágiles, ver J. Breder, Attische Grabbezirke klassischer Zeit, op. cit., p. 184.

43 Plutarco, Pericles, 13, 7; IG I3 32, l. 26 (= K. Clinton, I. Eleusis, n.º 30, l. 25 - en adelante rebajada a 432/431).

44 Según C. W. Clairmont, Gravestone and Epigram…, op. cit., 1970, p. 154. Cleidemo hijo de Cleidémides habría sido el cuñado de Hégeso. Podría igualmente ser el hermano de Coroibo II.

45 Señalemos por otra parte que la inscripción IG II26001, que menciona a Eutidemo hijo de Sosicles de Eitea, fue encontrada a proximidad del períbolo.

46 IG II2 5765.

47 La reconstrucción propuesta por M. Weber, «Koroibos…», art. citado, plantea un problema en términos de cronología. Coroibo habría muerto a comienzos de la década de 420. Si Diceógenes (II) nace en la década de 420, como al parecer Harmodio (el otro hijo de Próxeno), no hay ninguna razón para remontar el nacimiento de Hégeso, su hermana, más acá del comienzo de la década de 420. Que fuera esposa de Coroibo parece entonces poco creíble; podría en cambio haberse casado con su hijo Cleidémides. D. Marchiandi, I periboli funerari…, op. cit., pp. 304305, adopta un enfoque hipercrítico sugiriendo que podría incluso haber sido la esposa del hijo

de Cleidémides, Coroibo (II), tesorero de Atenea, en 370/369 (IG II2 1424a, l. 4). Sin embargo, parece difícil llevar al siglo IV la colocación del naiskos de Hégeso, especialmente por razones estilísticas.

48 R. E. Leader, «In Death Not Divided: Gender, Family, and State on Classical Athenian Grave Stelae », AJA, 101-4, 1997, pp. 683-699, aquí p. 692.

49 B. Schmaltz, «Griechische Grabreliefs klassischer Zeit: Beobachtungen zum Menschenbild des 4. Jhs», in J. M. Højte (dir.), Images of Ancestors, Aarhus University Press, 2002, pp. 49-58 (en particular sobre la relación entre nombre e imagen).

50 Con el desajuste, sin embargo, de que Jenofonte arremetía explícitamente contra esas esposas que «se quedan siempre sentadas con aire orgulloso, [y que] se exponen a ser identificadas con las coquetas de engañosos artificios» (Económico, 10, 13).

51 J.-P. Vernant, «Hestia-Hermes. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», Mythe et pensé chez les Grecs. Études de psychologie historique, F. Maspéro, 1965, p. 159: «Para Hestia, el interior, lo cerrado, lo fijo, el repliegue del grupo humano sobre sí mismo; para Hermes, el exterior, la apertura, la movilidad, el contacto con los demás». Ver en particular las reflexiones de G. Hoffmann, «Le portrait de groupe avec dame…», art. citado, pp. 161-162.

52 Himno homérico a Afrodita, 30: mesô oikô.

CAPÍTULO 8. Geris y el mundo del Á;gora mercantil

1 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 40, 2.

2 P. Ismard, La Cité et ses esclaves. Institution, fictions, expériences, Seuil, 2019.

3 Jenofonte, Helénicas, II, 3, 48.

4 Tucídides, VII, 13, 2 y 27, 5, sobre las fugas de esclavos en Sicilia.

5 IG I3421.

6 IG I31032; ver supra Capítulo 2, p. 90 n. 20.

7 J. Rancière, Les Mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir, Seuil, 1992, pp. 9 y 11.

8 Ver por ejemplo, en contextos muy distintos, las reflexiones de V. Cousseau, Prendre nom aux Antilles. Individus et appartenances (XVIIe-XIXe siècles), CTHS, 2013; J. Hébrard, «Esclavage et dénomination: imposition et appropriation d'un nom chez les esclaves de la Bahia au XIXe siècle», Cahiers du Brésil Contemporain, 53-54, 2003, pp. 31-92; M. Williamson, «Africa or old Rome? Jamaican Slave Naming Revisited», Slavery & Abolition, 38-1, 2017, pp. 117-134.

9 L. Darmezin, Les Affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde hellénistique, Association pour la Diffusion de la Recherche sur l'Antiquité, 1999, n.º 143 (= SGDI 2, 2172), l. 5-8.

10 Platón, Crátilo, 384d.

11 P. J. Rhodes y R. Osborne, Greek Historical Inscriptions, 404-323 BC, Oxford University Press, 2003, n.º 4, l. 1-9. Ver supra, Capítulo 2, pp. 102-104.

12 Ver M. J. Osborne, Naturalization in Athens, 4 vol., Palais des Académies, 19811983, p. 34. IG I3 475, l. 69, 254, 290 (en 409/408); IG I3 476, l. 82, 231, 313; IG I3 1032, 116; 261; 265; 325; 404; 459. El noveno atestado concierne sin duda a un liberto chôris oikountês, es decir, liberado de las obligaciones para con su antiguo amo, registrado en su lugar de residencia en el siglo IV: SEG 19, 1973. Se identifica por otra parte a un Geris molinero (mulôthros) de estatus incierto (IG I2 10995, siglo IV a. C.). Ver K. Vlassopoulos, «Plotting Strategies, Networks and Communities in classical Athens: the Evidence of Slave Names», in K. Vlassopoulos y C. Taylor (dirs.), Communities and Networks in the Ancient Greek World, Oxford University Press, 2015, pp. 125-126.

13 Ver D. Middleton, «Thrasyboulos' Thracian Support», CQ, 32, 1982, pp. 289303, aquí p. 300.

14 Demóstenes, Contra Eubúlides, (57), 34; igualmente I. Bekker, Anecdota Graeca, 1, 267. Ver supra, Capítulo 3, p. 129.

15 IG I3 1032, l. 116, 261, 265, 404, 459. Sobre esta inscripción, ver supra, Capítulo 2, p. 90 n. 20. Sobre la identificación del combate en cuestión, ver las prudentes conclusiones de P. Funke, «Konons Ruckkehr nach Athen im Spiegel epigraphischer Zeugnisse», ZPE, 53,

1983, pp. 149-189, aquí pp. 164-169, que fecha más generalmente la lista en 408-400. Nada indica que el recurso a los esclavos se limitase a la batalla de Arginusas mencionada por Jenofonte (Helénicas, I, 6, 24), ni de hecho que los esclavos estuviesen limitados a la función de supletorios. Si las Arginusas representan una configuración excepcional, es en razón de la concesión de la ciudadanía a los esclavos (Aristófanes, Las ranas, 693-694). Tucídides, VII, 13, 2, parece incluso entender que estos últimos fueron importantes en la expedición de Sicilia. Ver A. J. Graham, «Thucydides 7.13.2 and the Crews of Athenian Triremes», TAPhA, 122, 1992, pp. 257-270.

16 El vínculo, establecido por M. Osborne, Naturalization…, op. cit., no ha sido cuestionado.

17 M. Gallavotti, «Appunti di filología epigráfica», QUCC, n. s. 2, 1979, pp. 143154, aquí pp. 152-153, ve sorprendentemente en ello una alusión a la religión mistérica.

18 IG I2 7863 (= Peek 1689 = P. A. Hansen ed., Carmina Epigraphica Graeca, vol. 2, n.º 595).

19 La pareja formada por Geris y Nico merece ser comparada con el matrimonio que unió durante más de veinte años a Pasión, el antiguo esclavo banquero convertido en ciudadano, con Arquipa, mujer libre sin duda meteca, antes de que, en testamento, este la ofreciese a Formión, también antiguo esclavo manumitido.

20 Anthologie palatine, 7, 253.

21 Ver el debate en L. M. Kowerski, Simonides on the Persian Wars. A Study of the Elegiac Verses of the «New Simonides», Routledge, 2005, pp. 193-194, y C. Tsagalis, Inscribing Sorrow. Fourth-Century Attic Funerary Epigrams, De Gruyter, 2008, pp. 70-74.

22 Ver los comentarios de C. Tsagalis, ibid., p. 73.

23 J. Svenbro, Phrasikleia. Anthropologie de la lectura en Grèce ancienne, La Découverte, 1988, pp. 55-57.

24 Aristóteles, Ética nicomáquea, 1161a-b.

25 Ver Lisias, Contra Pancleón (23).

26 IG III Appendix: Defixionum Tabellae, 87. Ver E. Eidinow, Oracles, Curses and Risks among the ancient Greeks, Oxford University Press, 2013, p. 271.

27 S. Mansouri, La Démocratie athénienne, une affaire d'oisifs? Travail et participation politique à Athènes au IVe siècle av. J.-C., André Versaille, 2010, p. 148, y K. Vlassopoulos, «Frees Spaces: Identity, Experience and democracy in Classical Athens», CQ, 57-1, 2007, pp. 32-52, aquí pp. 44-45.

28 Aristófanes, Las avispas, 488-499: «Ved como todo es para vosotros tiranía y conspiración, por grande o pequeño que sea el caso incriminado. ¡No he oído el nombre de la tiranía una sola vez en cincuenta años! Ahora es más común que el pescado en salazón, hasta el extremo en que ahora ese nombre corre por todo el mercado. Alguien compra orfos y no quiere membradas, y al punto el vendedor de al lado, que vende membradas, dice: "Este hombre parece estar comprando provisiones en vista de la tiranía". Si además pide un puerro para aderezar un poco sus sardinas, la verdulera, mirando de través: "¡Vaya! —dice—, ¿pides un puerro? ¿Aspiras a la tiranía? ¿O crees que la ciudad de Atenas tiene que proporcionarte los condimentos?"».

29 Platón, La república, 327a-328a. Resulta difícil situar la acción en el tiempo, pero es necesariamente posterior al final de la década del 430 y a la introducción del culto en Ática. Ver infra, Capítulo 10, p. 278.

30 En 334-333, los hieropes pueden en efecto pagar 457 dracmas al tesoro cívico gracias a la venta de las pieles de los animales sacrificados en las Bendideas, lo que implica sin duda una hecatombe.

31 P. Ismard, La Cité des réseaux. Athènes et ses associations, VIe-Ier siècles av. J.-C., Publications de la Sorbonne, 2010, pp. 261-270; ver también R. Guicharrousse, To koinon tôn oikountôn. Les étrangers au sein de la communauté athénienne (Ve-IIe s. av. n. è.), Éditions de la Sorbonne, 2021, próxima publicación.

32 Ver P. Ismard, La Cité des réseaux…, op. cit., pp. 270-274, SEG 2, 9 y 10, que dan a conocer el grupo de Salamina donde se vislumbra, basándose en la onomástica, un grupo compuesto esencialmente por esclavos.

33 Pausanias, VII, 5, 8.

34 Ver sobre este punto O. Masson, «Les noms théophores de Bendis en Grèce et en Thrace», MH, 45, 1988, pp. 6-12 [OGS II, pp. 605-611].

35 D. Middleton, «Thrasyboulos' Thracian Support», CQ, 32, 1982, pp. 298-303. Las conexiones personales entre Trasíbulo y los reinos

tracios, que se manifestaron especialmente en el transcurso de la década de 390 (Jenofonte, Helénicas, IV, 8, 26 y Diodoro, IV, 94, 2), resultan sugerentes.

36 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 25: «Estos, que ahora eran numerosos y de toda condición, se fabricaban escudos, unos de madera, otros de mimbre, que teñían de blanco. No habían pasado diez días y ya habían asegurado a los que combatieran con ellos, aunque fueran simples xenoi, la isoteleia, y hacían salidas con muchos hoplitas e infantería ligera».

CAPÍTULO 9. Nicómaco y los siervos de la ciudad

1 En su tratado Peri tôn Dionusiakôn agônôn (= Poetae Comici Graeci, Kassel-Austin, 3.2), el discípulo de Aristóteles Dicearco indica que la obra se representó por segunda vez con ocasión de las Leneas de 405: «La obra es de esas que han sido muy bien compuestas y de forma muy elocuente. Fue representada bajo el arcontado de Calias, el de después de Antígenes, por Filónides, y en las Leneas. Fue primero, Prínico segundo con Las musas, Platón tercero con Cleofonte. La obra fue tan admirada a causa de la parábasis que contiene que fue representada de nuevo, como dice Dicearco». Fue por tanto el contenido de la parábasis del coro lo que habría justificado tal honor, redoblado con la concesión de una corona de hojas de los olivos sagrados (Vida de Aristófanes). Los historiadores, sin embargo, no se ponen de acuerdo para fijar la fecha de esta segunda representación. F. Salviat, «La deuxième représentation des Grenouilles. La faute d'Adeimantos, Cléophon et le seuil de l'hirondelle», in R. Étienne, M.-T. Le Dinahet y M. Yon (dirs.), Architecture et poésie dans le monde grec. Hommage à Georges Roux, MOM, 1989, pp. 171-183; K. J. Dover, Aristophanes Frogs. Edited with an Introduction and Commentary, Clarendon Press, 1993, pp. 73-75, A. H. Sommerstein, «Kleophon and the Restaging of Frogs», in A. H. Sommerstein, S. Halliwell, J. Henderson y B. Zimmerman (dirs.), Tragedy, Comedy and the Polis, Levante Editori, 1993, pp. 461-476, o, más recientemente, L. Canfora, Cleofonte deve morire. Teatro e politica in Aristofane, Laterza, 2017, pp. 294-305 y pp. 340-342, han aportado dos argumentos definitivos a favor de las Leneas de 404 (incluso de las Dionisias de 404, como sugiere K. Dover) y no de las Dionisias de 405: la acusación de Aristófanes contra Adimante solo puede entenderse

después de la derrota de Egospótamos (en otoño de 405), de la cual es considerado parcialmente responsable; además, ciertas referencias precisas al proceso de Cleofonte aparecen en el preámbulo de la parábasis del coro, cuando este tuvo lugar en diciembre de 405 o enero de 404. Podría añadirse que el retrato de Terámenes en la obra solo puede comprenderse en relación con su ambigua función en el año 404 (ver los comentarios de A. Allan, «Turning Remorse to Good Effect? Arginusae, Theramenes and Aristophanes' Frogs», in C. W. Marshall y G. Kovacs (dirs.), No Laughing Matter. Studies in Athenian Comedy, Bloomsbury, 2012, pp. 101-114). La dificultad de esta datación se debe, no obstante, al respaldo que parece prestar Aristófanes, mediante la voz del coro de los iniciados, al decreto de Patróclides, que data de finales del año 405. Por consiguiente, algunos han considerado que, ya que la obra defiende el contenido del decreto, no tendría sentido que volviera a representarse tras su voto. En este caso sin duda hay que admitir que la obra, representada en una versión sensiblemente distinta en las Leneas de 404, conservase numerosos elementos de la primera representación de 405. Pero también puede observarse, como veremos, que las palabras del coro de Aristófanes radicalizan el propio sentido del decreto de Patróclides, por lo que es posible reconocer en ello una exageración posterior a su voto.

2 Aristófanes, Las ranas, 760 (stasis pollê panu). Por este motivo, de hecho, el combate que libra Esquilo contra Eurípides (vv. 902-904) puede ser implícitamente comparado a una centauromaquia: ver J. Schneider, «Une centauromachie littéraire: Grenouilles, vv. 902-904», Kentron, 15-1, 1999, pp. 67-74.

3 Aristófanes, Las ranas, 727-729.

4 Ibid., 949. Y el escoliasta de Aristófanes (v. 949) glosa en este verso de la siguiente forma: «Así también se burla de Eurípides, de que atribuya sin distinción a sus personajes discursos inapropiados».

5 Aristófanes, Las ranas, 1521.

6 P. Judet de La Combe, Aristophane, Les Grenouilles. Introduction, commentaires et notes, Les Belles Lettres, 2012, p. XLIII. Ver en particular Aristófanes, Las ranas, vv. 952-967. Como escribe también P. Judet de La Combe, op. cit., p. XLII: «Con Eurípides, una comunidad lingüística puede ser establecida, y la tragedia, que tratará realidades evidentes y no misteriosas o autoritarias, entrará de este modo en una verdadera práctica de intercambio democrático».

7 Aristófanes, Las ranas, 690-692.

8 Andócides, Sobre los misterios (1), 77.

9 Ver D. M. MacDowell, Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays, Oxford University Press, 1995, p. 298.

10 Según la sugerencia del escoliasta de Las ranas. Del primer diálogo que opone a Dioniso y Heracles, a la dualidad entre el amo y el esclavo (Dioniso/Jantias), hasta el enfrentamiento entre Esquilo y Eurípides, el conjunto de Las ranas está situado bajo el signo del doble, del espejo o de la inversión.

11 Ver C. Corbel-Morana, Le Bestiaire d'Aristophane, Les Belles Lettres, 2012, pp. 222-248.

12 Ver también sobre este punto A. Belis, «Le Chant des Grenouilles, Aristophane, Grenouilles, v. 1249-1364: Eschyle et Euripide μελοποιοί», REG, 104, 1991, pp. 31-51.

13 Aristófanes, Las ranas, 1418.

14 En la medida en que Jantias forma parte del coro (ver M. Griffith, Aristophanes' Frogs, Oxford University Press, 2013, pp. 209-211). «Esquilo vuelve a su casa por el bien de sus conciudadanos, de sus parientes y amigos) vv. 1487-1489), para una comunidad, por tanto, que no se limita al círculo de sus conciudadanos.

15 Aristófanes, Las ranas, 1500-1514.

16 Según la expresión de P. Judet de La Combe, Aristófanes. Las ranas…, op. cit., p. XIV.

17 Su nombre aparece claramente en las estelas de los Hermocópidas: IG I3426, l. 10, 43, 106, 141, 185, 190.

18 Jenofonte, Helénicas, II, 2, 32. A principios del año 405, se opone al decreto que deseaba la mutilación de los marinos peloponesios. El escoliasta de Las ranas (v. 1513) añade: «Sería tal vez aquel de quien se dice que había sido inscrito fraudulentamente como ciudadano, porque la expresión "marcarlos (a fuego)" es propia de él: era extranjero».

19 Ver S. Pirrotta, Plato comicus. Die fragmentarischen Kom dien. Ein Kommentar, Verlag Antike, 2009, pp. 143-145.

20 Aristófanes, Las ranas, 675-685.

21 Lisias, Contra Agorato (13), 12; Lisias, Contra Nicómaco (30), 11.

22 Jenofonte, Helénicas, I, 7, 35: «A raíz de la guerra civil en el transcurso de la cual Cleofonte halló la muerte (husteron de staseôs tinos genomenês, en hê Kleophôn apethanen)».

23 Nos inclinaríamos a favor de esta segunda propuesta. El escoliasta de Aristófanes (v. 1506) escribe en efecto: «Mírmex no forma parte exactamente de los poristai… Nicómaco tampoco era ni autor de tragedias ni el ciudadano del que se ha hablado antes». Es posible que Mírmex sea el padre de Eufanes, a quien conocemos por un epitafio de las primeras décadas del siglo IV (SEG 13, 201), o bien uno de los ciudadanos embarcados en un trirreme a finales del siglo V (IG I3 1032, l. 187). Nuestro conocimiento de los poristai es irrisorio; esta función está en todo caso acreditada en 419 (Antifonte, Sobre el coreuta (6), 49), así como en el siglo IV (Demóstenes, Primera Filípica (4), 33). No sabemos cómo establecer el vínculo eventual entre Arquénomo y su homónimo en IG II2 1145 l. 2 (siglo IV).

24 Ibid. (30).

25 Sobre el conjunto del proceso, iniciado por el decreto de Tisámeno (Andócides, Sobre los misterios (1), 83), ver de forma sintética E. Volonaki, «The Re-publication of the Athenian Laws in the Last Decade of the Fifth Century BC», Dike, 4, 2001, pp. 137-167.

26 Lisias, Contra Nicómaco (30), 10-11.

27 Ibid. (30), 15: «Sobre todo esto, habría guardado silencio si no hubiera sabido que trataría, fingiendo ser demócrata, de escapar de una justa condena y que alegaría su exilio como prueba de su dedicación al pueblo (kai tês eunoias tês eis to plêthos tekmêriôi chrêsomenon hoti ephugen)».

28 Ibid. (30), 9.

29 Ver S. D. Lambert, «The Sacrifical Calendar of Athens», ABSA, 97, 2002, pp. 353-399 (= SEG 52, 48). La cara A está en escritura ática, la cara B en jónica. Sobre este cambio de grafía, ver supra, Capítulo 3, p. 121.

30 Según se recomponga Cara A, fr. 3, l. 77, ek tôn st[êlôn] ou ek tôn s[uggraphôn].

31 Lisias, Contra Nicómaco (30), 17: ek tôn kurbeôn kai tôn stelôn kata tas suggraphas.

32 Era en particular la interpretación de S. Dow, «The Athenian Calendar of Sacrifices: the Chronology of Nikomachos' Second Term», Historia, 9, 1960, pp. 270-293, y S. Dow, «The Walls Inscribed with Nikomachos' Law Code», Hesperia, 30, 1961, pp. 58-73. Dow, que hacía de Nicómaco un ferviente demócrata, sugería que este ultimo había introducido en el calendario nuevos cultos en los cuales podía participar la mayoría, suprimiendo antiguos cultos tradicionales de naturaleza aristocrática.

33 Es lo que sugiere en particular A. Heinrichs, «Writing Religion: Inscribed Texts, Ritual Authority, and the Religious Discourse of the Polis», in H. Yunis (dir.), Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece, Cambridge University Press, 2003, pp. 38-58, pp. 56-57.

34 Lisias, Contra Nicómaco (30), 28 hace de Nicómaco un hupogrammateus (kai heterous anthrôpous hupogrammateas). M. H. Hansen, «A Note on Paulin Ismard's Democracy's Slaves: A Political History of Ancient Grece», Polis, 36, 2019, pp. 337-345, considera que Nicómaco habría estado al servicio de otros magistrados. Puede también considerarse una generalización por parte del litigante, que rebajaría la función ejercida por Nicómaco a la tarea de cualquier hupogrammateus.

35 Platón, Político, 290b.

36 Ibid., 289d-c.

37 Platón, Ibid., 290b.

38 Ibid., 290a.

39 Ver los comentarios de M.-M. Mactoux, «Les pratiques discursives comme stratégie de reconnaissance (Lisias xxx, Contre Nicomachos)», in L'Aveu. Antiquité et Moyen Âge. Actes de la table ronde de Rome (28-30 mars 1984), École Française de Rome, 1986, pp. 27-51.

40 Aristófanes, Las ranas, 1078-1088.

41 El escoliasta de Aristófanes, v. 1084, glosa las palabras de Esquilo afirmando que la ciudad «se ha llenado de personas que querían ser secretarios y no partir en expedición militar; ataca a los secretarios por sus intrigas».

42 Aristófanes, Las ranas, 1451. Según F. Jouan y H. Van Looy (eds.), Euripide. Fragments, t. VIII, Bellérophon-Protésilas, Les Belles Lettres, CUF, 2000, pp. 490-492, la versión de Eurípides de la leyenda de Palamedes sería la siguiente: Agamenón, Ulises y Diomedes se habrían apoderado de un esclavo al que habrían obligado a escribir una carta en caracteres frigios, firmada con el nombre de Príamo y dirigida a Palamedes. Tras haber matado al esclavo, habrían corrompido a un esclavo de Palamedes para que colocase bajo la cama de su amo la carta y el oro frigio, demostrando su traición. Cuando su tienda fue registrada, la carta y el oro habrían sido descubiertos, y Palamedes, condenado a la lapidación. Así pues, el inventor de lo escrito habría sido víctima de su propio invento; la prueba escrita, destinada según Palamedes a constituir el medio más seguro para zanjar una causa judicial, resulta ser aquí una falsificación que lo condena a la muerte. Pero en este relato etiológico los esclavos desempeñan una función determinante en las desgracias de Palamedes, ya sea que redacten la carta de denuncia o que la escondan para probar su traición. Por mediación de un esclavo, la escritura acaba traicionando a su inventor (ver P. Ismard, La Cité et ses esclaves, Institution, fictions, expériences, op. cit., pp. 158-160).

43 Aristófanes, Las ranas, 1451-1452. Y Eurípides responde: «Yo solo, pero las vinagreras son de Cefisofonte».

44 Escoliasta de Aristófanes, ibid., 944a.

45 P. Frölich, Les Cités grecques et le contrôle des magistrats, IVe-Ier s. av. J.-C., Droz, 2004, p. 333. Ver en particular Lisias, Contra Nicómaco (30), 2-3 y 29.

46 Lisias, Contra Nicómaco (30), 29.

47 S. C. Todd, «Lysias against Nicomachos. The fate of the Expert in Athenian Law», in L. Foxhall y A. Lewis (dirs.), Greek Law in Its Political Setting. Justifications Not Justice, Clarendon Press, 1996, pp. 101-131, en particular p. 115. Ver también P. Ismard, La Démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne, Seuil, 2015.

48 Sobre los paredroi: [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 56, 1: «El arconte, el rey y el polemarca toman cada uno a dos paredroi de su elección; estos son examinados ante el tribunal antes de ocupar sus funciones y rinden cuentas al salir del cargo». Sobre el vínculo entre el arconte y los paredras que elige, ver Demóstenes, Contra Midias (21), 178-179 (padre-hijo), [Demóstenes], Contra Neera (59), 72, donde el arconte-rey se casa con la presunta hija de su paredros, y 79-84, o

también IG II2 2811 (el paredra es hermano del arconte). Señalemos además que estos últimos pueden ser honrados con los arcontes (así K. Clintos, Eleusis. The Inscriptions on Stone, 2 vols., Archaeological Society at Athens, 2008, n.º 100 [finales del siglo IV] o IG II2 668, l. 17-22, en 281/280) o constituir comunidades dedicatorias (sin duda, IG II2 2811).

49 Conviene distinguirlos de los secretarios del Consejo y del pueblo, de los secretarios de la pritanía o los secretarios a cargo de las leyes (epi nomou), que eran buleutas y cuya función consistía efectivamente en una archê. Sobre estos diferentes secretarios del Consejo, ver P. J. Rhodes, The Athenian Boule, Clarendon Press, 1972; J. P. Sickinger, Public Records and Archives in Classical Athens, University of North Carolina Press, 1999; C. Pébarthe, Cité, démocratie et écriture. Histoire de l'alphabétisation d'Athènes à l'époque classique, De Boccard, 2006. En Delos, a mediados del siglo II a. C., el grammateus que asiste al agoranomo es designado por sorteo (ID 1833, l. 6).

50 Demóstenes, ibid. (19), 70, 249; en el § 237, menciona solamente su actividad de hupogrammateus.

51 Demóstenes, Sobre la embajada (19), 249.

52 M. H. Hansen, «A Note on Paulin Ismard's Democracy's Slaves…», art. citado, p. 345, registra el conjunto de las atestaciones de grammateis o huppogrammateis vinculados a magistraturas.

53 Puede pensarse que la distinción entre hupogrammateus y huperêtes remite a esta sucesión de ambas tareas (ver D. M. MacDowell, Demosthenes. On the False Embassy (Oration 19). Edited with Introduction and Commentary, Oxford University Press, 2000, p. 238).

54IG I3 436-451, l. 115, 171, 240, 287, 312, 344, 366, 370, 411.

55 Así Eutímaco, hijo de Ergocares de Cerámico, es subsecretario en 193/192 (Agora 15, 168, l. 39) y secretario del Consejo y del pueblo en 190/189 (Agora 15, 170, l. 11).

56 Ver P. Ismard, La Démocratie contre les experts…, op. cit. Además de su función al servicio del Consejo y de los tribunales, los esclavos públicos asistían con certeza a los estrategas, sus tesoreros, los arcontes, los astinomos, los tesoreros de la diosa, los epimeletos de los arsenales, los epístatas de Eleusis y los Once, pero puede suponerse que la lista fuera en realidad mucho más importante (ver últimamente el censo sintético de M. H. Hansen, «A Note on Paulin Ismard's

Democracy's Slaves…», art. citado, p. 339).

57 Ver P. Ismard, La Démocratie contre les experts…, op. cit.

58 Ver el caso particularmente sugerente de los ujieres, que acompañan a los magistrados de la república romana, manifestando la dignidad y el poder vinculados a sus funciones. J.-M. David, Au service de l'honneur. Les appariteurs des magistrats romains, Les Belles Lettres, 2019, pp. 140-147, ha mostrado que, si bien existía una identidad de cuerpo, la jerarquía de prestigio y de dignidad entre ujieres y libertos era determinante.

59 Agora 15, 37, l. 4.

60 Ibid. 15, 36, col. II, l. 35.

61 Ibid. 15, 62, col. V, l. 10-18.

62 Ibid. 15, 62, col. IV-V, 350.

63 La mano del grabador es en efecto distinta: ver J. Traill, «The Bouleutic List of 303/2 B. C.», Hesperia, 37, 1968, pp. 1-24, p. 4.

64 Agora 15, 72, col. I, l. 5, col. II, l. 67, 211, col. III, l. 83, 266. Esta mención no concierne a todas las pritanías, pero según J. S. Traill, que ha editado la inscripción, si bien tres de ellas no mencionan el nombre de una esclavo público, se deja un espacio en blanco para que este pueda ser añadido posteriormente: J. S. Traill, «The Bouleutic List…», art. citado, pp. 459-494, p. 463.

CAPÍTULO 10. Lisias, el hombre plural

1 Se conservan dos Vidas íntegramente: la primera se debe a Dionisio de Halicarnaso, en el siglo I a. C., la segunda a Pseudo Plutarco, probablemente en el siglo III d. C. Sobre la datación y la composición de las Vidas de los diez oradores de Pseudo Plutarco, ver J. Roisman e I. Worthington (eds.), Lives of the Attic Orators. Texts from Pseudo-Plutarch, Photius, and the Suda, Oxford University Press, 2015, pp. 11-14. Sobre las relaciones entre la Vida de Lisias de Dionisio y la de Pseudo Plutarco, ver G. Martin, «Interpreting Instability: Considerations of the Lives of the ten Orators», CQ, 64-1, 2014, pp. 321-336, aquí pp. 323-324.

2 En francés, ver por ejemplo M.-F. Baslez, L'Étranger dans la Grèce Antique, Les Belles Lettres, 2008, pp. 130-131.

3 Ibid. (12), 20.

4 Jenofonte, Helénicas, II, 3, 21. Cf. Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 6-8. Según Jenofonte, Terámenes se habría negado a proceder a tales exacciones contra los metecos, lo que habría desencadenado la campaña de denigración contra él y llevado a su proceso y finalmente a su ejecución: Jenofonte, Helénicas, II, 3, 22-23. Lisias no podía hablar de ello, en la medida en que buscaba precisamente la condena de un allegado de Terámenes, Eratóstenes, que, por su parte, había aceptado proceder a los arrestos arbitrarios prescritos por los Treinta.

5 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 6.

6 Ibid. (12), 20.

7 Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores [Lisias], 836a: Cecilio de Caleacte y Dionisio de Halicarnaso reconocen la autenticidad de doscientos treinta y tres discursos entre los cuatrocientos veinticinco atribuidos al orador.

8 La organización del corpus, que se remonta a la época helenística, se hace burdamente por tipo de acciones judiciales (procesos por lesiones, actos de impiedad, casos de bienes y confiscaciones, dokimasias, etc.) y no en función de su alcance histórico: S. C. Todd, A Commentary on Lysias, Speeches 1-11, Oxford University Press, 2007, pp. 21-22. El corpus se remonta probablemente a la catalogación elaborada en Alejandría por Calímaco, como ha mostrado C. Carey, Lysiae Orationes cum Fragmentis, Oxford University Press, 2007, pp. vii-viii. La obra conservada, en todo caso, no es más que un fragmento del corpus completo, en su última versión, cercana a la que acreditan las hypotheseis de P. Oxy, 2537.

9 La biografía de Dionisio de Halicarnaso busca reconstruir el recorrido de Lisias a partir de informaciones parciales, sacadas en parte de las propias obras de Lisias y de las que infiere las fechas esenciales de su vida: S. C. Todd, A Commentary…, op. cit., p. 7.

10 Su muerte, en cambio, es más fácil de situar en el tiempo; Dionisio de Halicarnaso duda simplemente entre 379/378 y 378/377 a. C. Esta propuesta coincide con el último discurso que puede fecharse del orador, Sobre el examen de Evandro (26), pronunciado en 382 a. C.

11 Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores [Lisias], 835c.

12 K. J. Dover, Lysias and the «Corpus Lysiacum», University of California Press, 1968, p. 42, según quien Dionisio habría encontrado la información sobre el hecho de que Lisias se había marchado a los quince años en un discurso judicial, tal vez en el Defensa frente a Hipoterses, por una esclava (del cual se conservan algunos fragmentos). Ver también P. Chiron, Lysias. Discours I, XII, XXIV et XXXII, Les Belles Lettres, 2015, p. xxviii.

13 [Demóstenes], Contra Neera (59), 21-23.

14 Ver K. A. Kapparis, Apollodoros «Against Neaira», De Gruyter, 1999, pp. 211-213: D. Hamel, Trying Neaira. The True Story of a Courtesan's Life in Ancient Greece, Yale University Press, 2003, pp. 16-26.

15 Ver K. J. Dover, Lysias and the «Corpus Lysiacum»…, op. cit., p. 42; S. C. Todd, A Commentary…, op. cit., p. 10. La introducción del culto a Bendis está acreditada como muy tarde en 429. El diálogo podría entonces tener lugar en cualquier momento entre el final de la década de 430 y 404. Ninguna de sus fechas puede coincidir con la cronología establecida por Dionisio de Halicarnaso y Pseudo Plutarco, según quien Polemarco y Lisias habrían marchado a Turios en 444/443, tras la muerte de Céfalo: Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores, 835d, Dionisio de Halicarnaso, Los oradores áticos [Lisias], II, 1, 2. Ver D. Nails, The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics, Hackett, 2002, pp. 324-325.

16 Sobre el discurso Defensa frente a Hipoterses, por una esclava, conservado en estado fragmentario, ver aquí mismo infra, pp. 293-294.

17 El diálogo platónico difícilmente puede tener lugar antes de la introducción de la fiesta de las Bendideas en Atenas, a comienzos de la guerra del Peloponeso, y que abre el diálogo. Ver C. Planeaux, «The Date of Bendis' Entry into Attica», CJ, 96-2, pp. 165-192, que sitúa el diálogo en junio de 429.

18 Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores [Lisias], II, 1. M. Edwards, Lysias. Five Speeches (I, XII, XIX, XXII, XXX), Bristol Classical Press, 1999, quien, por este motivo, adopta la cronología tradicional.

19 Fedro es explícitamente calificado como muchacho (neanias): Platón, Fedro, 257c.

20 D. Nails, The People of Plato…, op. cit., p. 432.

21 Razonemos por eliminación: en primer lugar, el diálogo no puede tener lugar entre 415 y 404, ya que Fedro estaba entonces exiliado a raíz del escándalo de la profanación de los misterios de Eleusis en el cual estuvo implicado; seguidamente, no pudo suceder después de 403, puesto que el hermano de Lisias, Polemarco, supuestamente aún estaba vivo en el momento del diálogo (Fedro, 275b). ¿Hay que pensar entonces que la conversación pudiera transcurrir en 404, tras el regreso de Fedro a Atenas y antes de la muerte de Polemarco a manos de los Treinta? Resulta igualmente difícil imaginarlo, a la vez porque el diálogo evoca a Sófocles y Eurípides como si aún estuvieran vivos (los dos autores murieron uno tras otro en 406) y porque en 404 Fedro había dejado de ser un muchacho hacía mucho tiempo. ¿Hay que situar entonces el diálogo a comienzos de la guerra del Peloponeso, antes de que Lisias marchase a Turios? Esta hipótesis es igualmente problemática: ¿cómo podría ser ya Lisias un sofista de renombre, apenas llegado a la edad adulta? ¿Hay que volver entonces a la datación tradicional? Eso no arregla nada, desgraciadamente: en caso de que el orador hubiera nacido en 459, tampoco habría estado en condiciones de dialogar con Fedro. En esta hipótesis, Lisias habría marchado a Turios en 443, cuando su interlocutor aún era recién nacido. Tras volver a Atenas en 412/411, también le habría resultado imposible cruzarse con Fedro, exiliado tres años antes.

22 Ver D. Nails, «The Dramatic Date of Plato's Republic», CJ, 93-4, 1998, pp. 383396, que se niega a tratar de fijar una fecha precisa para el diálogo.

23 Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores [Lisias], 835f-836f.

24 Ver supra, Capítulo 3, pp. 121-122.

25 Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores [Lisias], 836a. Más allá de este aspecto procesal, parece que solo los metecos que hubiesen formado parte del contingente de Fileo (o se hubieran reunido con Trasíbulo en el Pireo) se vieron conceder la ciudadanía: IG II2 10. Exiliado en Mégara durante la guerra civil, Lisias no podía formar parte de los afortunados elegidos.

26 S. C. Todd, A Commentary…, op. cit., p. 15.

27 Pseudo Plutarco, Vida de diez oradores [Lisias], 835d.

28 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 18: el cortejo funerario de su hermano Polemarco no pudo salir «de

una de las tres casas que nos pertenecían (triôn hemin oikiôn ousôn)». Estas casas, sin embargo, podrían haber sido alquiladas: ver S. C. Todd, A Commentary…, op. cit., p. 15 n. 58, y T. Reinach, «Le plaidoyer de Lysias contre Hippothersès», REG, 32, 1919, pp. 443-450, aquí pp. 444-445.

29 En una definición transmitida por Harpocración, el propio Lisias define la isotelia como «un honor (timê) atribuido a los metecos que eran dignos de él (axiois), eximiéndolos del metoikion; los isoteleis también estaban exentos de las otras cosas que gravaban a los metecos»: Lisias, Pros Sôstraton hubreôs, citado por Harpocración, s. v. Isotelês kai isoteleia.

30 Platón, La república, 328d. Ver E. Cohen, The Athenian Nation, Princeton University Press, 2000, pp. 19-21.

31 Platón, La república, 327d: «Polemarco llegó, con Adimante, hermano de Glaucón, Nicerato, hijo de Nicias, y otros cuantos más, que volvían de la procesión [en honor de Bendis]». Unas líneas después, el mismo Polemarco pide a Sócrates y Glaucón que se queden con ellos para asistir juntos a la carrera de antorchas que ha de tener lugar esa misma noche en honor a la diosa: «Saldremos después de cenar, asistiremos a la fiesta nocturna (pannuchis); nos encontraremos con mucha gente y hablaremos» (ibid., 328a). Ver D. Whitehead, The Ideology of the Athenian Metic, Cambridge Philological Society, 1977, pp. 18-19. Esto no significa, sin embargo, que su estatus de meteco sea indiferente para interpretar el diálogo. Según D. Kasimis, The Perpetual Immigrant and the Limits of Athenian Democracy, Cambridge University Press, 2018, p. 51-83, La república sería incluso un «metic space»: si bien los metecos no se identifican como tales, la elección de situar el diálogo en casa de Céfalo no sería filosóficamente neutra. Platón jugaría precisamente con la gran proximidad en el diálogo entre ciudadanos y metecos, para sacar a la luz la peligrosa cercanía entre ambos estatus en contexto democrático (p. 61). Esta sutil argumentación no resulta, con todo, convincente, vista la forma en que Platón tiende a borrar las fronteras de estatus en sus utopías políticas.

32 Platón, Fedro, 230c-d. Ver supra, Capítulo 4, p. 169.

33Ibid., 228a.

34 En el testimonio citado en el § 23, Lisias es presentado, en un texto con valor jurídico, como «Lisias, hijo de Céfalo». Solo la ausencia del demo revela, entre líneas, el origen extranjero del orador.

35 [Demóstenes], Contra Neera (59), 22. Sobre la identidad de su esposa, ver infra, pp. 292-293.

36 C. Müller, «Itinéraires d'une prostituée: Néaira et les espaces de la cité au IVe siècle av. J.-C.», in C. Moatti y C. Müller (dirs.), Statuts personnels et espaces sociaux. Questions grecques et romaines, De Boccard, 2018, pp. 243-270: «La casa del meteco, como vemos, funciona exactamente como la de un ciudadano y el orador no establece ninguna diferencia entre ellas».

37 [Demóstenes], Contra Neera (59), 23.

38 En este alegato, la acusación mantiene que solo deberían participar en las deliberaciones cívicas quienes «no solo tienen el título de ciudadanos, sino quienes están deseosos (epithumountas) de serlo» (§ 5). ¿Es suficiente para ver en ello la voluntad de redefinir la ciudadanía sobre la base ya no de lo hereditario, sino de la adhesión a los valores democráticos? ¿Sería una forma oblicua de abogar por la naturalización de los extranjeros bienhechores que, por su parte, hubieran manifestado el deseo de ser ciudadanos? La hipótesis, emitida por G. W. Bakewell, «Lysias 12 and Lysias 31: Metics and Athenian Citizenship in the Aftermath of the Thirty», GRBS, 40, 1999, pp. 5-22, es arriesgada. En este caso, el litigante no busca despojar a Filón de su ciudadanía, sino solo impedirle acceder al Consejo: no se trata en absoluto de una propuesta con amplitud dirigida a reconfigurar los contornos de la comunidad cívica, sino de un argumento estratégico destinado a impedir el acceso de un antiguo miembro de los Tres Mil a la principal instancia deliberativa de la democracia ateniense. Como mucho, podría decirse que Lisias —en un eco de su propia experiencia— no desea que los metecos meritorios sean indebidamente atacados ante los tribunales atenienses, a semejanza de un tal Calias que había prestado «muchos servicios» (pola agtha) a la ciudad: Lisias, En favor de Calias. Discurso de defensa por sacrilegio (5), 2-3. Cf. Lisias, Contra Filón en proceso de examen (31), 29. Simétricamente, no duda en componer alegatos contra metecos indelicados: cf. Lisias, Contra los vendedores de trigo (22), con los comentarios de D. Whitehead, The Ideology of the Athenian Metic, op. cit., p. 44 y p. 54.

39 El Contra Pancleón. Que no es de Platea ataca a un individuo acusado de haber usurpado la ciudadanía fingiendo ser de origen plateo y haber sido inscrito en el demo de Decelia, algo que el cliente de Lisias refuta vehementemente. Existen otros dos casos: el Contra Agorato (que ataca a un ciudadano reciente o un meteco privilegiado, quizás liberto, que había luchado por la democracia en 411 y en 404)

y el Contra Nicómaco (cuyo acusado es ciertamente ciudadano pero hijo de un esclavo público: ver supra, Capítulo 9). Lisias estuvo igualmente implicado en casos de apostasía, es decir, acciones interpuestas por el antiguo amo contra su liberto, acusado de no cumplir con sus obligaciones: cf. Lisias, En favor de Dexio, por deserción, fr. XIX Gernet (= fr. 75-77 Carey); Defensa frente a Andócides, por abandono de patrón (fr. 15-16 Carey). Hay que añadir por último otro alegato, el Defensa frente a Calífanes, por apropiación de ciudadanía, fr. 193 Carey, que atacaba probablemente a un bastardo (nothos) acusado de haber tratado de infiltrarse en el cuerpo cívico.

40 Ver supra, Capítulo 8. Sobre la sospecha de ciertos metecos respecto a los esclavos y libertos, cf. Lisias, En favor de Calias (5), 5. Ver más generalmente B. Akrigg, «Metics in Athens», in C. Taylor y K. Vlassopoulos (dirs.), Communities and Networks in the Ancient Greek World, Oxford, 2015, pp. 155-176, en particular pp. 164-165.

41 En el caso de las Hephaistea, por ejemplo (IG I3 82). Los metecos participaban en la ceremonia, pero en un modo menor: solo recibían una parte de carne cruda y no tenían acceso a los banquetes sacrificiales, reservados solo a los ciudadanos. Cf. también IG I3 244, cara C, l. 7-9 (475-450 a. C.): el decreto del demo de Escambónidas garantiza a los metecos derechos iguales a los demotas en el plano de los cultos, lo que sugiere que en general esta igualdad no se daba por hecha. Ver R. Parker, Polytheism and Society at Athens, Oxford University Press, 2005, p. 66; S. C. Humphreys, The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion, Oxford University Press, 2004, pp. 145-146, y S. Wijma, Embracing the Immigrant. The Participation of Metics in Athenian Polis Religion (5th-4th century BC), F. Steiner, 2014, p. 104. Esta última muestra, no obstante, que los metecos están integrados en la comunidad ritual ateniense, en su lugar, según modalidades específicas que sería un error interpretar en términos de honor o humillación (pp. 51-56). Para un abordaje matizado, ver R. Guicharrousse, To koinon tôn oikountôn. Les étrangers au sein de la communauté athénienne (Ve-IIIe s. av. n. è.), Éditions de la Sorbonne, 2021, próxima publicación.

42 Sobre la intermediación del prostatês en el momento de la interposición de la demanda, ver P. Gauthier, Symbola. Les étrangers et la justice dans las cités grecques, Annales de l'Est publicados por la Universidad de Nancy, II, 1972, p. 133. Sobre los «deshonores» (atimiai) vinculados a la condición de meteco, ver Jenofonte, Póroi, II, 2, que propone precisamente, en 355, neutralizarlos para atraer a más

extranjeros a la ciudad y contribuir así a su prosperidad. Gauthier ha mostrado de forma decisiva que esos atimiai debían entenderse de forma metafórica como «afrentas» y remitían a prácticas deshonrosas, sin buscar modificar el estatuto del meteco (P. Gauthier, Un commentaire historique des Poroi de Xénophon, Droz, 1976, pp. 57-59).

43 C. Bearzot, Vivere da democratici. Studi su Lisia e la democracia ateniese, «L'Erma» di Bretschneider, 2007, p. 9 y p. 140. La autora elige forzar (voluntariamente) la traducción de ôikoumen dêmokratoumenoi (Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 4) como «vivíamos como demócratas» (y no como «vivíamos bajo un régimen democrático»), con el fin de señalar la voluntad manifestada por Lisias de hacer cuerpo con la experiencia política ateniense.

44 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 4. De ahí a convertir a Pericles en el patrono (prostatês) de Céfalo solo hay un paso, que se da rápidamente, como hace U. Schindel, Untersuchungen zur Biographie des Redners Lysias, RhM, 110, 1967, p. 44.

45 U. von Wilamowitz-Moellendorff, Aristoteles und Athen, t. II, Weidmann, 1893, p. 361.

46 Ver respectivamente S. Mansouri, Athènes vue par ses métèques (Ve-IVe siècle av. J.C.), André Versaille, 2011, pp. 99-126, pp. 39, 99, 112; A. M. Desrousseaux y M. Egger, Denys d'Halicarnasse. Jugement sur Lysias. Texte et traduction française avec commentaire, Hachette, 1890, p. xviii. Ver también M. F. Baslez, L'Étranger dans la Grèce antique, op. cit., p. 131 («un demócrata, fiel a la ciudad en los buenos y en los malos tiempos»).

47 U. von Wilamowitz-Moellendorff, Die griechische Literatur des Altertums, in Die Kultur der Gegenwart, t. I, vol. VIII, B. G. Teubner, 1924, pp. 106-107.

48 P. Cloché, La Restauration démocratique à Athènes en 403 av. J.-C., E. Leroux, 1915, p. XI.

49 F. Ferckel, Lysias und Athen, Triltsch, 1937, pp. 158-159: Lisias solo habría tomado en cuenta «qué sistema aporta más ventajas (welches System gerade den grössten Nutzen bringt)». Estos ataques racistas explican, en reacción, la visión idílica defendida por J. de Romilly (Précis de littérature grecque, Presses Universitaires de

France, 1980, p. 137: «Lisias era un demócrata; y la experiencia de 404 no hizo más que reforzar sus sentimientos […]. Sin duda, llegó incluso a escribir alegatos para aristócratas […], pero defiende su inocencia: el hecho de alegar en su defensa no hace que Lisias cambie de opinión»).

50 F. Ferckel, Lysias und Athen, op. cit., p. 163. Si no fuera tan nauseabundo, el ataque casi haría sonreír porque el autor olvida que Lisias, originario de Siracusa, era un buen dorio: ¡un pueblo que los nazis tomaban como antepasados de los arios!

51 Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 8.

52 Cf. p. ej. Pseudo Jenofonte, La república de los atenienses, 1, 4.

53 En efecto, resulta difícil plantearse una fecha de llegada a Atenas más temprana, en la medida en que Pericles, el instigador de su marcha, no era antes de 466 más que un joven sin influencia. Por lo demás, si Céfalo hubiera sido expulsado por los tiranos de Siracusa, no cabe duda de que su hijo se habría vengado en el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta. Sin duda, la dificultad de justificar políticamente esa marcha fue el origen de la tradición según la cual Céfalo habría sido expulsado de Siracusa «cuando Gelón usurpó su tiranía [en 485 a. C.]» (Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores [Lisias], 835c). Muy improbable en el plano cronológico, esta versión manifiesta la voluntad, por parte de los autores antiguos, de salvar las apariencias y la reputación «antitiránica» de la familia del orador. Ver K. J. Dover, Lysias and the «Corpus Lysiacum», op. cit., pp. 39-41.

54 En todo caso, Céfalo murió en Atenas y no en Turios: Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores [Lisias], 835d. Contra D. Kasmis, The Perpetual Immigrant…, op. cit., p. 65 (según quien «Céfalo habría desempeñado un papel en la fundación de la colonia ateniense de Turios»).

55 Entre los partisanos de la segunda opción, ver K. J. Dover, Lysias and the «Corpus Lysiacum», op. cit., pp. 41-42; P. Gauthier, Symbola…, op. cit., p. 114 (que propone fechar la partida «hacia 425», sin no obstante justificarlo); R. Goulet, «Polémarque», Dictionnaire des philosophes antiques, t. 5b, CNRS Éditions, 2012, pp. 1186-1188; J. Roisman e I. Worthington (eds.), Lives of the Attic Orators…, op. cit., pp. 124-125. Recordemos aquí el razonamiento de Kenneth Dover: en su biografía, Dionisio de Halicarnaso (II, 1, 2)

afirma que el orador partió al sur de Italia a la edad de quince años; el biógrafo antiguo habría sacado esta información de un alegato del orador —tal vez el Defensa frente a Hipoterses, por una esclava— en el cual este habría querido justificarse por haber dejado Atenas poco después de 430, a principios de la guerra del Peloponeso: su juventud le habría servido de excusa. De hecho, la acusación era grave: una marcha después de 430 convertía a Lisias y a su hermano en infieles, cobardes incluso, que huían de su patria adoptiva en plena guerra. Recordemos que los atenienses llegaron a votar una ley, en el transcurso del siglo IV, que prohibía a un meteco salir del territorio en caso de conflicto (Hipérides, Contra Atenógenes (3), 29 y 33).

56 Ver M.-F. Baslez, Les Sources littéraires de l'histoire grecque, Armand Colin, 2003, p. 100.

57 Dionisio de Halicarnaso, Los oradores áticos [Lisias], II, 1, 3.

58 Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores áticos [Lisias], 835e.

59 IG I3 426(4141 a. C.): los bienes de Fedro son confiscados y la ciudad percibe el alquiler de una casa y un terreno que poseía. Ver T. Dorandi, «Phédre», Dictionnaire des philosophes antiques, t. 5a, CNRS Éditions, 2012, p. 286.

60 Lisias, Sobre los dineros de Aristófanes: Defensa frente al Tesoro (19), 15.

61 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 14.

62 Resulta difícil datar con precisión la campaña de arresto de los metecos. ¿Sobrevino relativamente pronto en el reinado de los Treinta? Es difícil decirlo. Jenofonte ciertamente la menciona muy pronto en su relato de la guerra civil, pero también sugiere que esas exacciones suscitaron la desaprobación de Terámenes y, poco después, su proceso seguido por su ejecución, un episodio que tuvo lugar solo unas semanas antes de la batalla de Muniquia y el fin de los Treinta.

63 C. Bearzot, «L'image "noire" de Thrasybule dans le Contre Ergoclès de Lysias», in A. Queyrel Bottineau (dir.), La Représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation, Éditions Universitaires de Dijon, 2014, pp. 299-312. Ver supra, Capítulo 2, pp. 92-94.

64 Con todo, no se sabe nada de sus actividades en Turios. ¿Ya ejercía la función de artesano en el sur de Italia? Habría podido también vivir

de la explotación agrícola, puesto que, según la Vida de los diez oradores, Lisias acudió a Turios con sus hermanos «para participar en la distribución de las tierras» y se convirtió en «propietario de una casa y provisto de una parcela» (835d). Dionisio de Halicarnaso, Los oradores áticos [Lisias], II, 1, 2, precisa solamente que allí «vivió como ciudadano, al frente de una fortuna considerable (en euporiai pollêi)».

65 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 3.

66 P. Demont, La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité, Les Belles Lettres, 1989, p. 96 y pp. 259-260.

67 S. C. Todd, A Commentary…, op. cit., p. 13: «It is certainly possible that financial need will have driven him to exploit professionally an existing amateur talent». Ver también C. Carey, Lysiae orationes…, op. cit., p. v, n. 1. El paralelismo entre Isócrates y Lisias se remonta a Platón (Fedro, 239e). A semejanza de Céfalo, el padre de Isócrates era un rico propietario de taller que fabricaba instrumentos musicales (auloi); como Lisias, Isócrates recibió una educación costosa y, como él, perdió su fortuna durante la guerra del Peloponeso (Sobre el intercambio (15), 161); igual que Lisias, también tuvo que hacerse (momentáneamente) logógrafo después de 404 para restablecer su situación material: en el alegato Sobre el intercambio, su adversario le reprocha haber dedicado el tiempo a «la escritura de alegatos judiciales (dikographia)» (§ 2). Sin embargo, contrariamente a Lisias, esta actividad fue solo transitoria (¿durante unos quince años?): si bien la logografía es un destino habitual para los metecos, generalmente es solo una etapa para los ciudadanos. Ver V. Azoulay, «Isocrate et les élites: cultiver la distinction», in L. Capdetrey e Y. Lafond (dirs.), Pratiques et représentations des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques (VIIIe siècle av.- Ier siècle ap. J.-C.), Ausonius, 2020, pp. 19-48, aquí pp. 36-39.

68 Pseudo Plutarco, Vida de los oradores [Lisias], 835f. Sobre Herman (o Hermón), ver infra, p. 297. Cf. Justino, V, 99, que habla de quinientos mercenarios. Para una evocación de esos servicios a los resistentes, cf. Lisias, Defensa frente a Hipoterses, por una esclava, fr. 1 Gernet (= fr. 170 Carey), l. 165-170.

69 Es lo que se deduce de la lectura del Defensa frente a Hipoterses, por una esclava, fr. 1 Gernet (= fr. 7a Todd = fr. 164 Carey), § 1, l. 13-17 y fr. Gernet § 4 (fr. 7c Todd = fr. 167 Carey), l. 79-86, pese a la contradicción parcial entre ambos pasajes).

70 Dionisio de Halicarnaso, Los oradores áticos [Lisias], II, 1, 4.

71 Sobre esta cuestión, ver S. C. Todd, A Commentary…, op. cit., p. 8 n. 28. La idea de un paso gradual coincidiría mejor con la manera en que se percibe en el Fedro de Platón: es retratado como sofista brillante —a la manera de su compatriota Gorgias— antes incluso del comienzo de la guerra civil. En este sentido, sería igualmente mucho más fácil explicar por qué el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta exhibe semejante talento retórico: lejos de ser un simple intento, el alegato era obra de un hombre experimentados en los códigos oratorios.

72 El alegato En favor de Polístrato (20) se encuentra así expulsado del corpus de Lisias porque fue compuesto antes de 404 (K. J. Dover, Lysias and the «Corpus Lysiacum», op. cit., p. 56, es de los pocos que deja abierta la cuestión de su autenticidad). Del mismo modo, Lisias podría también haber compuesto un discurso En favor de Nicias hacia 412, como indica la tradición antigua. En cuanto al Defensa frente a Teozótides —algunos de cuyos fragmentos conservamos—, si bien generalmente se atribuye a Lisias, no es imposible que fuera pronunciado en 410 y no en 403. Ver A. P. Matthaiou, «The Theozotides Decree on the Sons of Those Murdered in the Oligarchy», in Id., Τὰ ἐν τῆι στήληι γεγραμμένα. Six Greek Historical Inscriptions of the Fifth Century B. C., Hellenikê Epigraphikê Hetaireia, 2011, pp. 71-81. Ver supra, Capítulo 3, pp. 129-131.

73 Cicerón, Brutus, 12, 48, inspirado quizás en Aristóteles. Sobre el sofista Teodoro de Bizancio, ver G. A. Kennedy, «The Earliest Rhetorical Handbooks», AJPh, 80-2, 1959, pp. 169-178, aquí p. 178; C. Rambourg, Topos. Les premières méthodes d'argumentation dans la rhétorique grecque des Ve-IVe siècles, Vrin, 2015, pp. 39-54.

74 En el Fedro de Platón (275c), el joven Fedro afirma que Lisias bien podría dejar de escribir tras haber oído el discurso de Sócrates, tan superior al suyo.

75 Dionisio de Halicarnaso, Los oradores áticos [Lisias], II, 1, 5; aparte de discursos destinados a los tribunales, el Consejo y las asambleas, «Lisias compuso igualmente panegíricos, elogios del amor, cartas, […] se ilustró en todas las categorías de discursos, hasta las más nobles». Cf. Ibid., II, 16, 2; II, 3, 7.

76 Lisias, Discurso Olímpico (33). Sobre el contexto de este discurso, cf. Diodoro, XIV, 109, 3.

77 [Demóstenes], Contra Neera (59), 21. La mención de su padre, Céfalo, unas líneas más tarde, acredita que se trata de Lisias. K. J. Dover, Lysias and the «Corpus Lysiacum», op. cit., pp. 34-38.

78 Lisias, Discurso Olímpico (33), 3: «Por mi parte, no vengo a discurrir sobre vanos objetos ni a pelear por palabras; estimo que esa labor es buena para frívolos sofistas (sophistôn lian achrêstôn) que tienen gran necesidad de ganarse la vida, pero que el deber de un buen ciudadano (andros de agathou kai politou) y de un hombre de mérito es iluminar a los otros sobre sus intereses esenciales». Cf. Esquines, Contra Timarco (1), 125, 173, 175 (a propósito de Sócrates); Contra Ctesifonte (3), 202.

79 Es el caso, por ejemplo, en Jenofonte, que suele asociar a los sofistas con los sophoi y utiliza incluso el término para hablar de los filósofos (Memorables, IV, 2, 1 ; IV, 2, 8; Póroi, 5, 4; Ciropedia, VI, 1, 41). Ver K. J. Dover, «Xenophons Darstellung der Sophistik und der Sophisten», Hermes, 112, 1984, pp. 154-167. En el siglo IV, el término «sofista» puede tomar al menos tres acepciones diferentes según el contexto: en primer lugar, un sentido neutro para designar a un sabio o un especialista en todos los ámbitos; seguidamente, un sentido peyorativo que denigra a los intelectuales puntillosos; por último, un sentido platónico, que estigmatiza a quienes niegan la ciencia del ser.

80 Platón, Fedro, 257c-d.

81 Por lo demás, no habría que aumentar en exceso la distancia entre el sofista, el logógrafo y el artesano: todos fabrican productos y responden a la demanda de clientes que orientan, mediante su uso (chrêsis), el proceso de producción (poiêsis). Ver J-. P. Vernant, Mythe et pensé chez les Grecs. Études de psychologie historique, F. Maspéro, 1962, pp. 292-294.

82 K. J. Dover, Lysias and the «Corpus Lysiacum», op. cit., p. 156: «The consultant, for his part, might find it preferable, on many occasions, not to incur such opprobrium as could be attached to the λογογράφος, but rather to become known by word of mouth as a man whom it was profitable to consult; he stood to gain more by exaggerated rumour than by a label on a written text».

83 Es el caso de veinticinco de los treinta y cinco discursos conservados en el corpus: Discurso de defensa frente a Simón (3); Sobre una herida con premeditación (4); En favor de Calias. Discurso de defensa por sacrilegio (5); Contra Andócides, por impiedad (6); Areopagítico. Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado

(7); Discurso de acusación contra los socios por injurias (8); Contra Teomnesto I & II (11-12); Contra Agorato (13); Contra Alcibíades I & II (14-15); Por delitos públicos (17); Sobre los dineros de Aristófanes: Defensa frente al Tesoro (19); Discurso de defensa anónimo, por corrupción (21); Contra los vendedores de trigo (22); Contra Pancleón. Que no es de Platea (23); En favor del inválido (24); Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25); Sobre el examen de Evandro (26); Contra Epícrates (27); Contra Ergocles (28); Contra Filócrates (29); Contra Nicómaco (30); Contra Filón en proceso de examen (31); Sobre no destruir la constitución del país (34).

84 Platón, Fedro, 228a. Cf. Fedro, 230e: Fedro lleva el manuscrito de Lisias bajo su manto y decide finalmente leerlo a Sócrates, mientras que en el tribunal los litigantes debían siempre declamarlo de memoria. Cf. Alcidamante, Sobre los autores de discursos escritos o Sobre los sofistas (17), 11, 18, 21, 34; M. Patillon, «Alcidamas d'Élée», in J.-F. Pradeau (dir.), Les Sophistes, vol. 2, Flammarion, 2009, pp. 95-101.

85 Recordemos que analogía no significa «identidad», ni siquiera «comparación término a término»; construir una analogía es más bien establecer un sistema de similitudes y diferencias entre dos objetos, a partir de entonces vinculados entre sí sin por ello quedar asimilados. Ver en particular B. Lahire, L'Esprit sociologique, La Découverte, 2005, pp. 66-93, aquí p. 66.

86 El diálogo crea una puesta en abismo de la logografía en un último nivel. Es Platón, a fin de cuentas, quien hace hablar a Sócrates y Fedro, los cuales, a su vez, hacen hablar a Lisias. Desde este punto de vista, Platón es el logógrafo definitivo y el árbitro de la elegancia entre sofística, logografía y filosofía.

87 Platón, Fedro, 228e. Evidentemente, puede dudarse de la autenticidad de este manuscrito atribuido a Lisias.

88 Cf. Ibid., 275e. Ver a este respecto J. Derrida, «La pharmacie de Platon», in Id., La Dissémination, Seuil, 1993 (1.ª ed. 1972), pp. 77-213, aquí pp. 178-194.

89 K. J. Dover, Lysias and the «Corpus Lysiacum», op. cit., pp. 148-174, que habla de «autoridad heteróclita» (composite authorship).

90 El alegato En favor del inválido, pronunciado por un hombre relativamente pobre, es mucho más la excepción que la regla: ver infra, pp. 305 y 310.

91 Tucídides, VIII, 69, 1; cf. Aristófanes, Las nubes, 462-475. Ver K. J. Dover, Lysias and the «Corpus Lysiacum», op. cit., p. 149.

92 La publicación implicaría formas de reescritura a posteriori, como demuestran los alegatos de Esquines y Demóstenes, que se responden mutuamente: ciertos argumentos, evocados por el adversario, no se encuentran en los discursos publicados, lo que sugiere alteraciones ex post. Ver D. McDowell, Demosthenes. The Orator, Oxford University Press, 2009, p. 32.

93 Plutarco, Sobre la locuacidad, 5, 504c. El testimonio no implica, sin embargo, que el cliente haya desempeñado papel alguno antes de la composición del discurso que Lisias le entrega. Ver S. Usher, «Lysias and his Clients», GRBS, 17, 1976, pp. 31-40, aquí p. 34.

94 F. Dupont, L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au libre latin, La Découverte, 1994.

95 Esto no significa, sin embargo, que no se pueda reconocer un estilo propio de Lisias en los alegatos, puesto que les daba su forma definitiva y que los modos de escribir suelen estar incorporados hasta el punto de ser inconscientes. Ver S. Usher y D. Najock, «A Statistical Study of Authorship in the Corpus Lysiacum», Computers and the Humanities, 16, 1982, pp. 85-105.

96 En esto, la logografía no corresponde con el modelo escritor/lector, según el cual, «en el momento de la lectura, la voz lectora no pertenece al lector», sino al escritor. Ver J. Svenbro, Pharikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne, La Découverte, 1988, pp. 53-73 (cita p. 55).

97 D. Nails, The People of Plato…, op. cit., p. 84: el texto de La república (328b) no implica, sin embargo, que todos vivieran juntos. Si bien hay quien piensa que la conversación se desarrollaba en la casa de Céfalo (S. C. Todd, Lysias, University of Texas Press, 2000, p. 4), el texto habla explícitamente de la casa de Polemarco (que tal vez acogiera a su padre anciano bajo su techo). En realidad, un padre anciano podía perfectamente ceder el control de su oikos a su hijo, incluso antes de su muerte. Platón sugiere de hecho esta posición de heredero preferente en tono de broma en La república (331d-3). Cuando Céfalo se eclipsa para ocuparse de un sacrificio, su hijo mayor Polemarco lo interpela: «¿Acaso no soy tu heredero?, le preguntó Polemarco. —Sin duda, respondió él riendo; y se fue a su sacrificio. —Dinos entonces, proseguí, tú, heredero del discurso…». Polemarco es a la vez heredero de la conversación y de la fortuna familiar de la que

acaba de hablarse, al menos hasta que sus hermanos alcancen la mayoría de edad.

98 Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores [Lisias], 835d y Dionisio de Halicarnaso, Los oradores áticos [Lisias], II, 1, 2.

99 Con su habitual ironía, Platón puso en escena esta constelación familiar en el Fedro. Si bien el diálogo consagra la importancia de Lisias como sofista, reserva un lugar de honor a su hermano mayor Polemarco. Tras haber hecho pedazos su discurso sobre el amor, Sócrates incita a Fedro a tratar de convertir a Lisias a la filosofía y, por consiguiente, a imitar a Polemarco (Fedro, 257b). El «sofista» Lisias se ve entonces devuelto al estatus de benjamín incapaz de seguir los pasos de un hermano al que su trágica muerte bajo los Treinta ha vuelto intocable.

100 Lisias, Defensa frente a Hipoterses, por una esclava, fr. 1 Gernet (= fr. 7 Todd y fr. 170 Carey), l. 152-155, que define a Lisias como «el más rico de los metecos». Ver S. C. Todd, A Commentary…, op. cit., pp. 12-13. Su fortuna se elevaba a treinta y seis, a setenta talentos incluso, según la recomposición que se adopte de otro fragmento del mismo alegato (fr. 165 Carey, l. 28-31). La laguna puede ser en efecto recompuesta bien como ebd[omêko]nta talantôn (setenta talentos), bien como ex [kai triako]nta talantôn (treinta y seis talentos), lo que dividiría por dos la riqueza de Lisias. Por lo demás, ignoramos si se trataba del importe de su fortuna personal o bien de la suma que poseía en común con su hermano.

101 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, que fue uno de los Treinta (12), 18-20. Aquí hay que desmontar una hipótesis aún comúnmente admitida. Este taller de escudos probablemente no fuera fundado por su padre Céfalo, como ha señalado É. Karabélias, «La fabrique d'armement dans l'Athènes classique», Études d'histoire judiciaire et sociale de la Grèce ancienne. Receuil d'études, Académie d'Athènes, 2005, pp. 333-343, p. 338, n. 25 y p. 339. En La república (330a-b) de Platón, cuando Céfalo evoca la herencia que desea a su vez transmitir a sus hijos, habla solo de sus «bienes» (ousia), sin precisar su naturaleza, mientras que en el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta, la fábrica de escudos nunca se presenta como una herencia paterna. Dicha transmisión supondría, de hecho, una extraña continuidad: habría que imaginar un taller ateniense gestionado desde Turios durante quince o incluso treinta años, puesto que los dos hermanos marcharon a Italia en 425 como muy tarde, tras la muerte de su padre. La fábrica de escudos bien podría por tanto haber sido creada por los dos hermanos a su regreso a Atenas, en 412/411,

gracias a la fortuna acumulada durante su estancia en Turios. Sobre las riquezas acumuladas por los ciudadanos de Turios, cf. Diodoro Sículo, XII, 11, 3. Podría alegarse que en Grecia, como en cualquier otro sitio, las especialidades artesanales solía transmitirse de padre a hijo. No obstante, no hay que caer en error: Lisias y Céfalo no tenían ninguna competencia artesanal particular, al contrario que un pintor, un escultor o incluso un poeta. Como mucho, los dos hermanos supervisaban el buen funcionamiento de la fábrica, quizás dividido en varias unidades de producción, situadas bajo el control efectivo de un jefe de taller (É. Karabélias, «La fabrique d'armement…», art. citado, p. 342). No eran por tanto artesanos en el sentido técnico de la palabra, sino propietarios-gerentes de talleres.

102 Podría resultar tentador ver en ellas las casas de los tres hermanos que, como los tres cerditos del cuento, harían frente a los ataques de los hombres lobo: nos referimos a los Treinta. Con todo, Eutidemo no es evocado en el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta: ¿hay que imaginar entonces una tercera casa en la que se habría instalado la hermana de Lisias, casada con un tal Braquilo?

103 [Demóstenes], Contra Neera (59), 22: adelphidên (sobrina).

104 D. Nails, The People of Plato…, op. cit., p. 84, emite la hipótesis de que podría tratarse de la segunda mujer de Céfalo, lo que permitiría entonces no imaginarla centenaria en la década de 390.

105 Ver A. Damet y P. Moreau, Famille et société dans le monde grec et en Italie (Ve s. av. J.-C.-IIe s. av. J.-C.), Armand Colin, 2018, pp. 139-143 y pp. 154-155.

106 D. Schaps, «The Woman Least Mentioned: Etiquette and Women's Names», CQ, 27, 1977, pp. 323-330; P. Schmitt Pantel, «Autour d'une anthropologie des sexes. À propos de la femme sans nom d'Isomache», Métis, 9-10, 1994-1995, pp. 299-305. Las mujeres son, salvo escasas excepciones, identificadas por sus relaciones con parientes masculinos.

107 En contra de lo que pretende, erróneamente, Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores [Lisias], 835d. Ver a este respecto K. J. Dover, Lysias and the «Corpus Lysiacum», op. cit., pp. 39-40.

108 S. D. Lambert, «The Greek Inscriptions on Stone in the Collection of the British School at Athens», Annual of the British School at Athens, 95, 2000, pp. 485-516, aquí p. 494 n. 3. Un ciudadano llamado Braquilo, hijo de Batilo de Erquia, resulta ser quien propone el decreto Agora 15, 34, l. 10 (datado en 343/342 a. C.) y podría estar

emparentado con un tal [B]atilo [hijo de Braquilo], mencionado en una estela funeraria (SEG 21, 1013). Ahora bien, el nombre Braquilo es muy poco común, puesto que el testimonio del Contra Neera es el único otro testimonio del mismo que se conoce. Todos estos hombres, empezando por el cuñado de Lisias, podrían pues formar parte de la misma familia de ciudadanos atenienses.

109 Hasta el siglo IV, nada impedía, en el plano legal, el matrimonio entre un ciudadano y una extranjera. Esta prohibición no se formalizó hasta un momento muy mal definido. Cf. [Demóstenes], Contra Neera (59), 16-18; M. Canevaro, The Documents in the Attic Orators. Laws and Decrees in the Public Speeches of the Demosthenic Corpus, Oxford University Press, 2013, pp. 187-190.

110 Sobre el oikeiotes, ver É. Will, «Syngeneia, oikeiotès, philia», RPh, 69, 1995, pp. 299-325, aquí pp. 301-303. Como dice elegantemente Will, los oikeioi son «las familias del oikos (distinguir de los «familiares»), gente que, por diversas razones (tradicionales o institucionales), están en relación más o menos estrecha y más o menos constante con el oikos». Ver más generalmente F. Gherchanoc, L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne, Publications de la Sorbonne, 2012.

111 P. Oxy 1607 (The Oxyrhynchus Papyri, part XIII, B. P. Grenfell y A. S. Hunt (eds.), Oxford University Press, 1919). El alegato comprende doscientas treinta y seis líneas más o menos mutiladas y repartidas en varios bloques discontinuos, de difícil lectura: fr. 1 Gernet (= fr. 7 Todd y fr. 164-173 Carey).

112 Ver S. C. Todd, Lysias, op. cit., p. 368. El alegato cita una cláusula hasta entonces desconocida de la amnistía, que parece establecer una distinción entre las propiedades vendidas por los Treinta (no recuperables) y las que siguen en manos del Tesoro (y que podían volver a su propietario original). Pero podía operar otra distinción: el alegato (fr. 172 Carey) parece oponer los bienes visibles (phanera ousia) e invisibles (aphanês ousia). Mientras que los primeros habrían podido ser recuperados por su antiguo propietario mediante compra, los segundos no habrían sido restituibles, ni aun mediante indemnización.

113 Cf. Lisias, Defensa frente a Hipoterses, por una esclava, fr. 1 Gernet (= fr. 164 Carey), l. 13-17: «No puede recuperar sus bienes, aun reembolsando el precio a los compradores». Que este reembolso pueda plantearse implica que Lisias conservaba ciertos medios financieros, como ya había demostrado, de hecho, su capacidad de

ayudar materialmente (con armas y dinero) a la resistencia democrática tras los expolios efectuados por los Treinta: fr. 1 Gernet (= fr. 170 Carey), l. 165-167.

114 La acusación apunta manifiestamente a Lisias, algo señalado por el texto, que indica claramente quién es el acusado en última instancia (fr. 1 Gernet = fr. 171 Carey, l. 219-222: «Os pido por lo tanto, oh, jueces, que absolváis a Lisias»). Ver P. Cloché, «Le discours de Lysias contre Hippothersès», Revue des Études Anciennes, 23-1, 1921, pp. 28-36.

115 S. C. Todd, Lysias, op. cit., p. 367 n. 6.

116 El Contra Atenógenes de Hipérides atestigua esta posibilidad. Ver P. Ismard, La Cité et ses esclaves. Institution, fictions, expériences, Seuil, 2019, pp. 109-112, sobre la capacidad de acción comercial del esclavo que, no obstante, no reduce la responsabilidad ilimitada del amo.

117 Es muy probable que, entre los ciento veinte esclavos evocados por el propio Lisias en el Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta, una parte haya trabajado en las tres casas de la familia y no en la fábrica de escudos. Ver a este respecto E. Karabélias, «La fabrique d'armement…», art., citado, p. 339.

118 Es inútil suponer que Lisias fuera ciudadano en el momento en que entregó su Discurso contra Eratóstenes (contra M. Edwards y S. Usher, Antiphon and Lysias, trad., notas y comentarios, Aris et Phillips, 1985, p. 235). Como hemos visto, las acciones por ilegalidad (graphai paranomôn) tenían un efecto suspensivo sobre las decisiones votadas. Por consiguiente, tampoco procede suponer que el Discurso contra Eratóstenes nunca se pronunciase ante un tribunal y fuera un panfleto destinado a mostrar lo que Lisias habría podido decir si hubiera tenido derecho a hacerlo: S. C. Todd, Lysias, op. cit., pp. 114-115.

119 P. Gauthier, Symbola…, op. cit., p. 133.

120 Este amigo no debe ser necesariamente identificado con el garante (prostatês) de Lisias: ver ibid., p. 127 n. 67.

121 Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores [Lisias], 835a: hoi epiphanestatoi athenaioi.

122 Platón, Fedro, 227b. Sobre Epícrates, cf. escolio a La Asamblea de las mujeres, 71, con el comentario de P. Ryan, Plato's Phaedrus. A

Commentary for Greek Readers, University of Oklahoma Press, 2012, p. 81.

123 Platón, Fedro, 227b. Sobre la reputación de Mórico, cf. Aristófanes, Las avispas, 506; Los acarnienses, 887; La paz, 1008-1009. Ver P. Ryan, Plato's Phaedrus…, op. cit., p. 82 y p. 96. Platón vincula implícita —e irónicamente— el «festín de discursos» al que Lisias invita a Fedro (Fedro, 227b) y los lujosos banquetes que debía de compartir con sus extravagantes amigos: H. Yunis, Plato. Phaedrus, Cambridge University Press, 2011, pp. 86-87; J. Davidson, Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens, St. Martin's Press, 1998.

124 En una comunidad restringida, solo una cantidad limitada de posiciones pueden existir al mismo tiempo. Esta «ley de las pequeñas cantidades» impone por consiguiente feroces competiciones entre intelectuales: ver R. Collins, The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change, Harvard University Press, 1998, pp. 81-82 y p. 91.

125 Lisias, fr. 272a-b y fr. 273 Carey.

126 Lisias, fr. 1-4 Carey (= Ateneo, XIII, 611d).

127 Diógenes Laercio, II, 30-41 (= fr. 2171f Carey).

128 Sobre la función del proceso de Sócrates en la estructuración de un campo intelectual a la vez autónomo y competitivo, ver V. Azoulay, «Champ intellectuel athénien et stratégies de distinction dans la première moitié du IVe siècle: de Socrate à Isocrate», in J.-C. Couvenhes y S. Milanezi (dirs.), Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate, Presses Universitaires François-Rabelais, 2007, pp. 171-199, aquí pp. 182-183.

129 Esta disonancia no estaba vinculada con la condición de extranjero de Lisias, sino con su actividad de logógrafo. Recordemos que, siendo igualmente meteco, su hermano Polemarco fue ensalzado en la tradición platónica: cf. Platón, Fedro, 257b; Plutarco, De esu carnium II, 4, 998b.

130 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 16. Este pasaje no implica en modo alguno que su hermano vivera en la ciudad. Muy al contrario, probablemente viviera también en el Pireo, puesto que Pisón se dirige hacia la casa de Polemarco desde la de Lisias (§ 12): manifiestamente, no están lejos una de la otra.

131 PA 2362. Sobre su probable cualidad de ciudadano, ver C. M. Reed, Maritime Traders in the Ancient Greek World, Cambridge University Press, 2003, p. 120, n.º 36.

132 Lisias, Defensa frente a Hipoterses, por una esclava, fr. 1 Gernet (= fr. 170 Carey), l. 163-167. Cf. Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores [Lisias], 835f: «Les proporcionó una contribución en dinero de dos mil dracmas y doscientos escudos». A propósito de su silencio en el Discurso contra Eratóstenes sobre su acción en Mégara, ver M. F. Baslez, Les Sources littéraires…, op. cit., p. 100: «La dispersión de sus negocios y de sus intereses podía aparentemente contradecir su apego a Atenas». A este respecto, Lisias se había manifestado más prudente que Anfíloco, un ciudadano que partió a unirse con los resistentes del Pireo y que confió a Calímaco, un ciudadano que se había quedado en la ciudad, una importante suma de dinero. Esta había sido finalmente confiscada por el arconte-rey, decisión seguidamente confirmada por el Consejo: Isócrates, Contra Calímaco (18), 5. Ver supra, Capítulo 4, pp. 157-158.

133 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 8. Esta tradición de hospitalidad se remonta a varias décadas: en La república (328b), Polemarco y Céfalo ya aparecen en escena como anfitriones, puesto que, en el momento de la llegada de Sócrates, Trasímaco de Calcedonia ya se aloja en su casa.

134 Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores [Lisias], 835f. Sobre Trasideo de Elis, cf. Defensa frente a Hipoterses, por una esclava, fr. 1 Gernet (= fr. 170m Carey), l. 165175. Trasideo era el jefe de los demócratas de Elis: Jenofonte, Helénicas, III, 2, 27-30. Justino, V, 9, 9, habla de quinientos mercenarios.

135 Ver J. Roisman e I. Worthington (eds.), Lives of the Attic Orators…, op. cit., p. 128, según quienes esta conexión con Trasideo podría haber sido facilitada por la presencia de elidios en Turios (Diodoro Sículo, XII, 11, 3).

136 Pseudo Plutarco, Vida de los diez oradores [Lisias], 835f.

137 Esta sugerencia se remonta A. Westermann, Plutarchi Vitae Decem Oratorum, Barth, 1833, p. 38, basándose en la ortografía dada por Focio, Bibliothèque, Codices 262 [Lisias], 489b. Para Herman, ver J. Roisman e I. Worthington (eds.), Lives of the Attic Orators…, op. cit., p. 128.

138 Ver H. N. Fowler, Plutarch's Moralia, t. X, Loeb, Harvard

University Press, 1969, p. 364 n. 2.

139 Tucídides, VIII, 92, 2-5 (peripoloi); Plutarco, Alcibíades, 25, 10.

140 Su presencia en el Pireo en 411 podría también explicar que hubiera estado en contacto con Lisias, quien, según toda probabilidad, acababa de instalarse allí con su hermano tras haber sido forzado a dejar Turios.

141 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta, (12), 14. Sobre el significado de epiteideios, ver J. P. A. Eernstman, Oikeios, Hetairos, Epitedeios, Philos. Bijdrage tot de kennis van de terminologie der vriendschap bij de Grieken, Wolters, 1932, según quien el término se refiere a amigos, pero puede incluir a relaciones más ocasionales (cf. Jenofonte, Helénicas, I, 4, 12 y 18-19).

142 Aquí también Lisias insiste en señalar la impiedad de la que entonces fue víctima. Mientras se encontraba en casa de Damnipo tendría que haber gozado de la protección concedida a los huéspedes (xenoi), especialmente por haberle pedido ayuda en términos que evocan el ritual de la súplica (hiketeia). Ver M. Edwards y S. Usher, Antiphon and Lysias, op. cit., p. 239.

143 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta, (12), 15.

144 Ver M. W. Blundell, Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics, Cambridge University Press, 1989, y supra, Capítulo 1, pp. 61-64.

145 Ver A. Mac, «Deux formes du commun en Grèce ancienne», Annales HSS, 69-3, 2014, pp. 659-688, aquí pp. 681-682: el mal, la plaga común, se ofrece a cada cual en tantas partes como es necesario, según un principio de omnidistribución.

146 Según la expresión de Diodoro Sículo, XII, 11, 3-4.

147 Sobre Protágoras, cf. Heráclides Póntico, Sobre las leyes, fr. 150 Wehrli (= Diógenes Laercio, IX, 8, 50).

148 Sobre el trazado urbano (a menudo atribuido a la presencia de Hipodamo), cf. Diodoro, XII, 10, 7; sobre su régimen democrático y la igualdad de las parcelas, Diodoro, XII, 11, 2-3. Ver M. V. García Quintela, «Protagoras et le panthéon de Thourioi», Revue de l'Histoire des Religions, 219-2, 2002, pp. 131-139, aquí p. 139, que evoca un trazado cuadrangular e idealmente expansivo en el espacio (en

concordancia con el carácter abierto de la ciudadanía de Turios, que acepta a todos los griegos), el cual se opone al trazado circular, con un número limitado de ciudadanos, definido por Platón en Las leyes.

149 Dionisio de Halicarnaso, Los oradores áticos [Lisias], II, 1, 3. Cf. Diodoro Sículo, XII, 11, 1. Ver supra, p. 281.

150 Sobre la ciudadanía concedida a los plateos, cf. p. ej. Tucídides, III, 55, 3 y III, 63, 2 ; [Demóstenes], Contra Neera, 104; Lisias, Contra Pancleón. Que no es de Platea (23). Ver M. Canevaro, «The Decree Awarding Citizenship to the Plataeans ([Dem.] 59.104)», GRBS, 50, 2010, pp. 337-369.

151 Lisias, Defensa frente a Hipoterses, por una esclava, fr. 1 Gernet (= fr. 170 Carey), l. 150-166: [oude g]ar' elachiston me[ros tôn hume]terôn dustu[chiôn apela]usen.

152 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 96. Cf. § 91. Ver M.-F. Baslez, Les Sources littéraires…, op. cit., p. 101.

153 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 97.

154 Ibid. (12), 99.

155 Ver supra, Capítulo 3, pp. 129-133.

156 M. Bizos y L. Gernet, Lysias. Discours, I-XV, CUF, Les Belles Lettres, 1924, p. 159.

157 Sobre los vínculos forjados en esa época, ver supra, Capítulo 2, p. 90.

158 A este respecto, podría incluso afirmarse que Lisias no se convirtió realmente en artesano hasta después de 403: cuando anteriormente gestionaba una fábrica de escudos sin ponerse manos a la obra o, más bien, al horno, se convirtió en auténtico poiêtês — fabricante— cuando tuvo que escribir con sus propias manos alegatos para responder a la demanda de sus clientes.

159 Pseudo Jenofonte, La república de los atenienses, 1, 13. Ver P. Wilson, The Athenian Institution of the Khoregeia, Princeton University Press, 2000, pp. 124-128.

160 Esta disonancia es precisamente lo que reprocha Sócrates a Lisias,

según la tradición (¿apócrifa?) transmitida por Diógenes Laercio (2, 40). Ver supra, pp. 295-296.

161 Los logógrafos no tenían ninguna obligación de aceptar a un cliente por «ética profesional» —a la manera de un abogado contemporáneo—, cosa que afirma G. A. Kennedy, The Art of Persuasion in Greece, Princeton University Press, 1963, p. 139. Ver K. J. Dover, Lysias and the «Corpus Lysiacum», op. cit., p. 149 n. 2.

162 He aquí la lista: Contra Andócides, por impiedad (6), Areopagítico. Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado (7), Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), Contra Agorato (13), Discurso de defensa para Mantíteo examinado en el Consejo (16), Sobre la confiscación de los bienes del hermano de Nicias (18), Discurso de defensa anónimo, por corrupción (21), Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), Sobre el examen de Evandro (26), Contra Nicómaco (30), Contra Filón en proceso de examen (31), Sobre no destruir la constitución del país (34), Contra Ergocles (28). Se añaden alegatos fragmentarios o solo conocidos por su título: Defensa frente a Hipoterses, por una esclava, fr. 1 Gernet (= fr. 7 Todd = fr. 164-173 Carey); Defensa frente a Teozótides, fr. 6 Gernet (= fr. 10 Todd = fr. 128-150 Carey); Para Erixímaco que permaneció en la ciudad, fr. 9 Todd (= fr. 106-107 Carey); Contra Arquino, fr. 52 a-c Carey.

163 Discurso de defensa para Mantíteo examinado en el Consejo (16), pronunciado hacia 392-390; Contra Ergocles (28), datado en 389 o 388. Se atribuye también a Lisias un Contra Trasíbulo (Kata Thrasybulou), por traición (fr. 156-163 Carey). Ver supra, pp. 283 y 303.

164 S. C. Todd, A Commentary…, op. cit., pp. 408-409. Ver supra, Capítulo 4, pp. 173-174.

165 Ver supra, Capítulo 6, pp. 203-206.

166 Discurso de defensa anónimo, por corrupción (21), 14; Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 14 ; Para Erixímaco que permaneció en la ciudad, fr. 9c Todd = fr. 107 Carey. Este último discurso tal vez fuera también pronunciado con ocasión de una dokimasia. ¿Debe identificarse al cliente con Erixímaco, hijo de Acúmeno, el médico que forma parte de los invitados al Banquete de Platón? Si bien no se trata de un nombre corriente, esta identificación no es segura: el litigante pretende haber participado (¿cómo estratega?) en la batalla de Egospótamos en 405, mientras que su

homónimo platónico fue exiliado en Atenas tras el caso de los Hermes en 415.

167 Lisias, Sobre el examen de Evandro (26), 2-3, 5 y 17.

168 Aristóteles, Retórica, II, 23, 1400a32-36.

169 Lisias, Sobre el examen de Evandro (26), 17: «[Los antiguos Tres Mil] no recibieron de la ciudad menos honores que los ciudadanos que marcharon a Fileo y recuperaron el Pireo. Y es de justicia. Solo se dieron a conocer bajo la democracia: es imposible saber qué habrían sido bajo la oligarquía. Al contrario, los otros sufrieron el trance de los dos regímenes; hacemos bien por tanto en confiar en ellos».

170 Lisias, Contra Nicómaco (30), 7-8.

171 Ver supra, Capítulo 9, p. 258.

172 Lisias, Contra Ergocles (28), 12-13. Cf. Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 33: «Se imaginan que el haber corrido peligro en el Pireo les da derecho a hacer hoy lo que quieran». Los alegatos de Lisias dan a veces la impresión de un extraño «doble rasero»: mientras que la excusa del Pireo es a menudo rechazada (mi adversario estaba con los «buenos» resistentes, pero eso no significa nada… positivo), la excusa de neutralidad (estaba con los «malos» oligarcas, pero eso no significa nada… negativo) se invoca frecuentemente.

173 De forma cierta: Contra Andócides, por impiedad (6), Areopagítico. Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado (7), Discurso de defensa para Mantíteo examinado en el Consejo (16), Discurso de defensa anónimo por corrupción (21), Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), Para Erixímaco que permaneció en la ciudad. De forma (un poco) más hipotética: Sobre el examen de Evandro (26), Contra Ergocles (28), Contra Nicómaco (30). Tal vez pueda añadirse a esta lista al acusador del Contra Filón en proceso de examen (31): si bien el acusador no dice nada de su propio comportamiento, su silencio incitaría más aún a situarlo en el bando de «los de la Ciudad». ¿No habría invocado su pasado de resistente, de haber podido, para hundir mejor a su adversario acusado de haberse «escondido» en el extranjero? Sobre este sesgo de selección oligárquica en Lisias, ver G. A. Kennedy, The Art of Persuasion…, op. cit., p. 139; D. Lateiner, Lysias and Athenian Politics, Universidad de Stanford, 1971 (tesis doctoral no publicada); S. C. Todd, A Commentary…, op. cit., p. 17.

174 Contra D. Lateiner, «An Analysis of Lysias' Political Defense Speeches», RSA, 11, 1981, pp. 147-160.

175 Es el caso en los discursos Contra Nicómaco (30), Sobre el examen de Evandro (26) y Contra Ergocles (28).

176 S. Usher, Greek Oratory. Tradition and Originality, Oxford University Press, 1999, pp. 106-110; ver las reservas de P. Chiron, Lysias, op. cit., pp. 143-146.

177 Lisias, En favor del inválido (24), 25. Ver supra, Capítulo 4, p. 153.

178 El autor de la Constitución de los atenienses (28, 3) lo convierte incluso en jefe de los notables (tôn epiphanôn), oponiéndolo al demagogo Cleón y acercándolo al oligarca Terámenes.

179 L. Gernet (ed.), Lysias. Discours (XVI-XXXV), t. II, Les Belles Lettres, CUF, 1926, p. 28.

180 Lisias, Sobre la confiscación de los bienes del hermano de Nicias (18), 10-12. Según una línea de defensa puesta a prueba, el litigante pretendió que su tío no había participado activamente en el régimen de los Treinta y, aún mejor, que había puesto al servicio de la reconciliación las relaciones privilegiadas que mantenía con los espartanos, algo que no estamos obligados a creer.

181 Lisias, Contra Arquino, fr. 52a-c Carey. Este último alegato podría haber sido pronunciado con ocasión del proceso puesto en marcha por la demanda por ilegalidad (graphê paronomôn) interpuesta por Arquino contra el decreto de naturalización de Lisias.

182 Solo el alegato Sobre no destruir la constitución del país (34) parece proporcionar una indicación positiva en este sentido: «Sería extraño que, después de que combatiésemos contra los lacedemonios durante nuestro exilio para volver a Atenas, huyésemos después de regresar para no combatir» (§ 11). Señalemos, sin embargo, que el orador es muy vago sobre este asunto y su pedigrí lo acerca en la misma medida a «los de la Ciudad»: alardea de ser rico y de buen linaje (§ 3).

183 Ver supra, Capítulo 3, pp. 133-134.

184 Sobre no destruir la constitución del país (34), Defensa contra Teozótides, Contra Arquino, a los cuales podría añadirse el Contra Trasíbulo, por traición (fr. 156-163 Carey), del cual solo conocemos el

título.

185 El alegato está fechado en la primavera de 399; ver S. C. Todd, Lysias, op. cit., p. 137. El caso de Agorato gana al ponerse en paralelo con el de Meleto, el acusador del discurso Contra Andócides, por impiedad (6). Mientras que uno fue forzado por los Treinta a denunciar a sus cómplices —abocándolos a la muerte (Agorato)—, el otro obedeció a los oligarcas que le pedían arrestar a León de Salamina, seguidamente ejecutado (Meleto). Pero su destino diverge después: mientras que el primero se une a los resistentes del Pireo (Agorato), el otro se queda hasta el fin en la ciudad (Meleto). Sin embargo, Lisias toma al segundo por cliente y participa en la acusación contra el primero. De nuevo se confirma el sesgo del orador a favor de «los de la Ciudad».

186 Lisias, Contra Nicómaco (30), 15-16. El litigante reprocha a su adversario que ayudase, mediante su experiencia legal, a hacer condenar al demócrata Cleofonte a principios de la oligarquía (§11). La acusación, sin embargo, no resulta creíble, aunque solo sea porque el cliente de Lisias, que se quedó en la ciudad, había formado parte de todos los que se alegraron de la condena de ese «mal ciudadano» ([Aristóteles], Constitución de los atenienses, 35, 3; Lisias, Contra Nicómaco (30), 13). Ver supra, Capítulo 1, p. 70.

187 Lisias, Sobre el examen de Evandro (26), 17.

188 Lisias, En favor de Polístrato (20), 13. El acusado había formado parte, en 411, de los cien comisarios elegidos —a razón de diez por tribu— para elaborar la lista de los ciudadanos y, según él mismo dice, lo habría hecho todo para integrar al máximo de atenienses, llevando el límite a nueve mil en vez de a cinco mil.

189 Escolio a la Apología de Sócrates, 18b; cf. Diógenes Laercio, 2, 40.

190 Lisias, En favor del inválido (24), aunque le interese infravalorar su fortuna. En el alegato Discurso de defensa por el asesinato de Eratóstenes (1), Eufileto quizás no sea muy rico, si solo tiene uno o dos esclavos. Pero su casa tiene dos pisos y su mujer no está obligada a trabajar ni a salir para ir al mercado. ¿Lisias habría aceptado el caso porque se trataba de un pariente del «tirano» Eratóstenes? ¡Lisias habría podido hacerle un precio de amigo! Ver S. C. Todd, A Commentary…, op. cit., pp. 58-60, reconociendo que se trata de una «especulación salvaje» (wild speculation).

191 Discurso de defensa frente a Simón (3), 20 y 47; el litigante ha

«asumido tantas liturgias»; Sobre una herida con premeditación (4), 5; En favor de Calias. Discurso de defensa por sacrilegio (5), 3: este rico meteco ha «prestado muchos servicios a la ciudad», sin duda en forma de liturgias (ver S. C. Todd, A Commentary…, op. cit., p. 395); Discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado (7), 24 y 31; Sobre la confiscación de los bienes del hermano de Nicias (18), 21: los tres hijos de Eúcrates han sido trierarcas; Sobre los dineros de Aristófanes: Defensa frente al Tesoro (19), 12, 57-59: el cliente viene de una familia de trierarcas y coregos, y él mismo ha ejercido todas las coregías que debía y ha sido trierarca siete veces; Discurso de defensa anónimo, por corrupción (21): el litigante ha sido trierarca en tiempos de Egospótamos (ver A. Kapellos, Lysias 21. A Commentary, De Gruyter, 2014, pp. 14-16); Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 12: el cliente de Lisias ha sido cinco veces trierarca y cumplido con todas las liturgias; Para Erixímaco que se quedó en la ciudad: el cliente forma parte de los trierarcas que escaparon de Egospótamos (ver A. Kapellos, «Adeimantus at Aegospotami: Innocent or Guilty», Historia, 58, 2009, pp. 257-275, aquí p. 270, n. 73).

192 Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 13.

193 Ibid. (21), 17. El cliente de Lisias procede manifiestamente de una familia implicada en la oligarquía de los Cuatrocientos y que se involucró en un programa de gastos masivos para hacerse perdonar: ver S. C. Todd, Lysias, op. cit., p. 229.

194 Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 20.

195 E. Cohen, The Athenian Nation, op. cit., pp. 73-75, y S. Wijma, Embracing the Immigrant…, op. cit., pp. 66-75 (los metecos como coregos en las Leneas) y pp. 167-68 (lista de los coregos conocidos en los demos).

196 S. Wijma, Embracing the immigrant…, op. cit., pp. 167-68 (lista de los coregos conocidos en los demos).

197 P. Wilson, The Athenian Institution of the Khoregeia, op. cit., pp. 29-31 y p. 80; S. Wijma, Embracing the Immigrant…, op. cit., pp. 83-85. En las Dionisias urbanas, los metecos participaban solo en la procesión, pero sí podían actuar como poetas, actores o músicos.

198 Cf. Demóstenes, Contra Midias (21), 147. Ver supra, Introducción,

p. 29.

199 J. K. Davies, Athenian Propertied Families, Clarendon Press, 1971, pp. XVIIXXXI, e Id., Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens, Arno Press, 1981, pp. 15-37. Sobre esta «clase litúrgica», que acumula un capital no solo social y económico, sino también cultural y religioso, ver M. Degand, «L'Antiquité à l'épreuve des sciences sociales. Les liturgies athéniennes», AC, 80, 2011, pp. 95-106.

200 [Demóstenes], Contra Neera (59), 22.

201 K. A. Kapparis, Apollodoros «Against Neaira», op. cit., pp. 213-214, y J. K. Davies, Athenian Propertied Families, op. cit., p. 552 n.º 14734.

202 [Demóstenes], Contra Neera (59), 23.

203 Si bien Damnipo es por lo demás desconocido, su pertenencia a la élite ateniense está fuera de dudas. Lisias le pide, en efecto, usar su poder (dunamis) con los Treinta (Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 14). Quiere decir, por tanto, que formaba parte del pequeño medio acaudalado que trataba al mismo tiempo con Lisias y con los oligarcas. Ver M. Hauck, Dynamis eis soterian. Eine Untersuchung zum semantischen Hintergrund eines neutestamentlichen Syntagmas, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, pp. 161-162.

204 G. Deleuze, «Qu'est-ce qu'un dispositif?» [1988], Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995, París, 2003, pp. 316-325, aquí p. 317.

205 P. Chiron, Lysias, op. cit., p. 55, habla con toda razón del discurso «más grave», del «más intenso de todos los discursos que Lisias nos ha dejado»; M. Bizos y L. Gernet, Lysias, Discours I-XV, op. cit., p. 155, hacen del alegato «el más importante de todo nuestro compendio».

206 Dionisio de Halicarnaso solo cita en su Vida de Lisias cuatro discursos: Sobre la estatua de Ifícrates y Sobre la defensa de Ifícrates (II, 12, 2-6); Discurso Olímpico (II, 29, 1-II, 30, 9), Sobre no destruir la constitución del país (34) (II, 32, 1-33). La tradición manuscrita del Discurso contra Eratóstenes es, no obstante, antigua y nutrida: ver G. Avezzú, Lisia. Contro i Tiranni (Contro Eratostene), Marsilio, 1991, p. 54 (en particular en Cicerón).

207 La primera posición es defendida, desde finales del siglo XIX, por

U. von Wilamovitz-Moellendorf, «Demotika der Attischen Metoeken. II», Hermes, 22-2, 1887, pp. 211-259, aquí pp. 219 y 246 (para la expresión de quasi-bürger); la segunda opinión es formulada elocuentemente por D. Whitehead, The Ideology of the Athenian Metic, op. cit., p. 70 (el meteco como anticitizen).

208 Aristófanes, Los acarnienses, 502-503: «En cuanto a los metecos, yo los llamo el salvado de los ciudadanos». Los metecos son a los ciudadanos lo que el salvado es a la harina, es decir, dos elementos inseparables, aunque jerarquizados, y necesarios para hacer pan. Ver M. Clerc, Les Métèques athéniens, Thorin, 1893, p. 233.

CONCLUSIÓN. La ciudad en coros

1 La referencia al Teeteto aparece en primer lugar en P. Bourdieu, «Les doxosophes», Minuit, 1, 1972, pp. 26-45. También está presente en sus clases en el Collège de France (ver P. Bourdieu, Sociologie générale, vol. 2. Cours au Collège de France (19831986), Seuil, 2016, así como P. Bourdieu, Anthropologie économique. Cours au Collège de France (1992-1993), Seuil, 2017) y se encuentra particularmente desarrollada en P. Bourdieu, Méditations pascaliennes, Seuil, 1997.

2 Platón, Teeteto, 173c-d.

3 P. Bourdieu, Méditations pascaliennes, op. cit., pp. 26-27. Para una lectura antiquizante de la lectura de Bourdieu del Teeteto, ver los comentarios de C. Pébarthe, «Oikonomia, entre champ économique, champ politique et champ philosophique en Grèce ancienne. Méditations bourdieusiennes sur l'Économique de Xénophon», Revue Française de Socio-Économie, 13-1, 2014, pp. 67-84.

4 Platón, Teeteto, 173b. Esa metáfora está presente en Platón en diversas ocasiones, ya se trate de designar al coro de los discípulos de Protágoras (Protágoras, 315b), al de los admiradores de Dionisodoro y Eutidemo (Eutidemo, 276b y 279c) o a los partisanos de Heráclito (Teeteto, 179d). Se encuentra la misma idea en Plutarco a propósito de la rivalidad entre Zenón y Teofrasto (Plutarco, De los progresos en la virtud, Moralia, 78d).

5 Platón, Teeteto, 173d.

6 Sobre la importancia de la digresión en el análisis del campo intelectual ateniense en el siglo IV, ver V. Azoulay, «Champ intellectuel athénien et stratégies de distinction dans la première moitié du IVe siècle: de Socrate à Isocrate», in J.-C. Couvenhes y S. Milanezi (dirs.), Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate, Presses Universitaires François-Rabelais, 2007, pp. 171-199.

7 Platón, Teeteto, 142c.

8 Esta carta estaba evidentemente destinada a una lectura pública, conforme al modelo epistolar cuyos mejores ejemplos en el siglo IV son la Carta a Filipo de Isócrates y la Carta de Espeusipo. Si bien la existencia misma de la Carta VII dentro del corpus de los textos atribuidos a Platón está acreditada desde el siglo III a. C., la cuestión de su autenticidad ha sido ampliamente debatida, según se considere su autenticidad histórica (a saber, la concordancia del relato platónico con lo que sabemos por otra parte), su autenticidad lingüística (la estilometría indica en particular una proximidad léxica con Las leyes) o su autenticidad filosófica (¿en qué medida la digresión filosófica de la Carta que empieza en 342e concuerda o contradice la doctrina de otros diálogos platónicos?). Como ha mostrado Luc Brisson, siguiendo a numerosos eruditos, no hay motivo para considerarla apócrifa: la Carta VII puede con todo derecho ser considerada como un texto autobiográfico redactado por el propio Platón, sin duda, al final de su vida (ver Platón, Cartas, ed. L. Brisson, Garnier-Flammarion, 1987).

9Platón, Carta VII, 324d.

10 Ibid., 325a. Mencionando el episodio durante el cual Sócrates se negó a obedecer las órdenes de los Treinta arrestando a León de Salamina, afirma que su maestro estaba «indignado y se disoció de los crímenes que entonces se cometían».

11 Ibid., 324d.

12 Ibid., 325e: el joven, desamparado, dijo incluso ser presa del vértigo (iliggia).

13 Ver en particular B. Helly, «Arithmétique et Histoire (II): sur les fratrai de Camarina», Parola del Passato. Rivista di Studi Antichi, 52, 1997, pp. 365-406.

14 Sobre las leyes cantadas en el mundo griego, ver L. Piccirilli, «Nomoi cantati e nomoi scritti», CCC, 2, 1981, pp. 7-14; F. Ruzé, «La Loi et le chant», in J.-P. Brun y P. Jockey (dirs.), Techniques et

sociétés en Méditerrannée. Hommage à M.-Cl. Amouretti, Maisonneuve et Larose, 2001, pp. 708-719; P. Ellinger, «En marge des lois chantées: la peste et le trouble», in P. Sineux (dir.), Le Législateur et la Loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé, Presses Universitaires de Caen, 2005, pp. 49-61.

15 Sobre la crítica del nuevo ditirambo en Las ranas de Aristófanes, ver supra, Capítulo 9, p. 255.

16 Sobre los restos específicos de la «máquina de definir» que es el libro III, ver P. Pellegrin, L'Excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote, Classiques Garnier, 2017, p. 191.

17 Aristóteles, Política, III, 1, 1274b. No existe por consiguiente la constitución ideal, sino una constitución ideal en cada una de las situaciones dadas que son las de una ciudad en particular.

18 Ibid., 3, 7, 1276b1-13.

19 Ibid., 4, 1277a5-12. Ver G. Romeyer-Dherbey, «L'Un et l'Autre dans la cité d'Aristote», Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 130-2, 2005, pp. 191-202, aquí pp. 192-193.

20 Ver en particular B. Cassin, L'Effet sophistique, Gallimard, 1995, p. 243: «La definición aristotélica de la ciudad y de la constitución no tiene como modelo la unicidad de un organismo, sino la composición de una mezcla».

21 Aristóteles, Política, III, 13, 21, 1284b3-17.

22 Ver, por ejemplo, A. Lowenhaupt Tsing, Le Champignon de la fin du monde. Survivre dans les ruines du capitalisme, La Découverte/Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2015, cuando quiere entender «cómo las especies, imbricándose en una misma disposición, se influyen unas a otras» y la forma en que «historias divergentes, estratificadas y combinadas, fabrican mundos»; M. Delanga, A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity, Bloomsbury, 2006, que propone una definición de ensamblaje basada en cuatro elementos (toda entidad humana está compuesta por elementos heterogéneos - cada uno de esos elementos posee su propia dinámica - el conjunto compuesto por el ensamblaje de esos elementos evoluciona y se transforma en función de las interacciones que suceden entre sus elementos - un elemento puede ser extraído de un ensamblaje e introducido en otro, donde entrará en nuevas interacciones); o también E. Viveiros de Castro, Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale, Presses

Universitaires de France, 2010, que habla de una «eido-estética» contemporánea que fija al conocimiento la tarea de «multiplicar el número de agentes que piensan el mundo» y no ya «unificar lo diverso bajo la representación» (p. 74). Este paradigma, que sitúa en su centro la noción de disposición, se inspira esencialmente de la obra de Gilles Deleuze, que definía la noción de esta manera: «¿Qué es una disposición? Es una multiplicidad que contiene muchos términos heterogéneos y que establece vínculos, relaciones entre ellos, a través de los tiempos, de los sexos, de los reinos, de diferentes naturalezas. También la simple unidad de disposición es de cofuncionamiento: es una simbiosis, una "simpatía". Lo importante no son nunca las filiaciones, sino las alianzas y las aleaciones; no son las herencias, las descendencias, sino los contagios, las epidemias, el viento. Los brujos lo saben bien. Un animal se define menos por su género o su especie, sus órganos y sus funciones, que por las disposiciones en las que entra» (G. Deleuze y C. Parnet, Dialogues, Flammarion, 1977, p. 84). La disposición deleuziana retomada, no sin malentendidos, en la lengua inglesa con el término de assemblage radicaliza en cierto modo lo que para Foucault era un dispositivo. En su uso teórico contemporáneo, quiere describir el mundo social no a partir de estructuras con propiedades fijas y establecidas, sino como aglomeraciones fluidas de procesos heterogéneos y contingentes, dejando a la agencia no humana el lugar que le corresponde. Se trata también de insistir en la autonomía de los compuestos en juego en el proceso, considerando que las propiedades de una disposición emergen de la interacción entre sus partes; si dichas interacciones cesan, el conjunto al completo desaparece.

23 En otras palabras, el choros haría destacar el desajuste entre la idea del konion y el orden de la comunidad-communitas.

24 Aristóteles, Política, III, 1281a42-b9. Ver las reflexiones de J. Ober, «Democracy's Wisdom: an Aristotelian Middle Way for Collective Judgment», American Political Science Review, 107, 2013, pp. 104-122, y P. Ismard, La Démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne, Seuil, 2015, pp. 131-165.

25 Tucídides, II, 41, 1 (trad. P. Demont, La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité, Les Belles Lettres, 1990, p. 233).

26 N. Loraux, «La cité grecque pense l'Un et le Deux», Mélanges Pierre Lévêque, t. 8: Religion, anthropologie et société, Les Belles Lettres, 1994, pp. 275-291, aquí p. 285.

27 M. Weber, Économie et société [1922], Pocket, 1995, t. 1, p. 322.

28 Para un panorama reciente de la cuestión, ver M. Goupy, L'État d'exception ou l'impuissance autoritaire de l'État à l'époque du libéralisme, CNRS Éditions, 2016.

29 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 36, 2.

30 Jenofonte, Helénicas, II, 3, 51.

31 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 35, 3. Cf. Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 21: «tanto que se oía decir que la unanimidad reinaba entre los de la Ciudad».

32 Solón, fr. 3 Gentili-Prato (= 4 West), vv. 27-30 (citado por Demóstenes, Sobre la embajada infiel (19), 255). Ver N. Loraux, «La cité grecque pense l'Un et le Deux», art. citado, pp. 288-289.

33 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 21: «no obedezcáis más a los Treinta, los hombres más impíos, que han hecho perecer, prácticamente, a más atenienses en ocho meses que todos los peloponesios en una guerra de diez años» (recalcado por nosotros).

34 L. Canfora, Histoire de la littérature grecque d'Homère à Aristote, Desjonquères, 1994, pp. 239, 372 y 400. El autor retoma la misma trama en sus otros libros, sin nunca justificar sus elecciones más que con breves incisos en nota al pie. Ver L. Canfora, La Guerra civile ateniese, Rizzoli, 2013, pp. 113-114 n. 184-185, según quien los ocho meses evocados por Cleócrito transcurren a partir de la capitulación (en abril).

35 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 35, 2. Ver M. Munn, The School of History. Athens in the Age of Socrates, University of California Press, 2000, pp. 340-344 (anexo D, «La capitulación de Atenas y el establecimiento de los Treinta»). L. Canfora, La Guerra civile ateniese, op. cit., pp. 37-38, de hecho, no discrepa, aunque afirme que los ocho meses evocados por Cleócrito comienzan en abril. Ver también R. Stem, «The Thirty at Athens in the Summer of 404», Phoenix, 57, 2003, pp. 18-34, según quien los Treinta no se habrían instalado antes del mes de septiembre 404: nombrada desde abril, una primera comisión habría sido remplazada después por los auténticos Treinta en el momento del regreso de Lisandro a Atenas, a finales de verano.

36 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 25.

37 Ver P. Krentz, The Thirty at Athens, Cornell University Press, 1982,

pp. 131-152. Los referentes de la reflexión ya habían sido establecidos por C. Hignett, A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C., Clarendon Press, 1952, pp. 378-389, y P. J. Rhodes, A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia, Clarendon Press, 1981, pp. 436-437 y 462-463. La reconstrucción propuesta por Krentz es seguida, salvo en algunos detalles, por T. C. Loening, The Reconciliation Agreement of 403/402 B.C. in Athens. Its Contents and Application, F. Steiner, 1987, pp. 21-22, y A. Wolpert, Remembering Defeat. Civil War and Civic Memory in Ancient Athens, Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 15-24.

38 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 14. Cf. [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 37, 1. Sobre la datación de Fileo, ver P. J. Rhodes, A Commentary…, op. cit., pp. 449-450, y P. Krentz, The Thirty at Athens, op. cit., pp. 70, 126 y 151. Si bien este ultimo sitúa el episodio en enero de 404, C. Hignett, A History…, op. cit., p. 387, hace valer que una fecha en febrero, incluso principios de marzo, es igualmente verosímil, puesto que la mención de la nieve es el único indicio a nuestra disposición.

39 P. Krentz, The Thirty at Athens, op. cit., p. 152.

40 Sobre la fecha de Muniquia, ver P. Cloch, La Restauration démocratique à Athènes en 403 av. J.-C., Leroux, 1915, pp. 27-30; P. J. Rhodes, A Commentary…, op. cit., pp. 461-462; P. Krentz, The Thirty at Athens, op. cit., pp. 91-92, y pp. 151-152. L. Canfora está muy aislado al querer situar la batalla en diciembre de 404 o enero de 403.

41 Lisias, Contra Nicómaco (30), 10-11. Ver aquí mismo, infra, p. 335.

42 Lisias, Discurso de defensa para Mantíteo (16), 3-4. Ver A. Wolpert, Remembering Defeat…, op. cit., pp. 105-106.

43 Contrariamente a los de Fileo, que luchaban desde el invierno contra la oligarquía, los del Pireo se unieron en ocasiones muy tardíamente —en abril o mayo— a la tropa de Trasíbulo: Lisias, Contra Filón en proceso de examen (31), 8-9.

44 Resulta llamativo a este respecto que Nicole Loraux, en La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes, Payot, 1997, no conceda la menor consideración a la cronología de modo que se pueda reconstruir un ideal-tipo de la stasis, reducido a su estado paroxístico.

45 A. Wolpert, Remembering Defeat…, op. cit., p. 26.

46 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 37, 1. No obstante, nadie está obligado a creer al autor, que, en este pasaje, busca disculpar a Terámenes de toda responsabilidad en la guerra civil. Ver supra, Capítulo 1, p. 45.

47 Jenofonte, Helénicas, II, 4, 8.

48 C. Hignett, A History…, op. cit., pp. 378-389 y, en particular, pp. 384-389 (anexo 14, «El orden de los acontecimientos durante el reinado de los Treinta»).

49 Isócrates, Panegírico (4), 113.

50 L. Canfora, La Guerra civile ateniese, op. cit., p. 112.

51 Isócrates, Contra Loquites (20), 11; Areopagítico (7), 67; Esquines, Sobre la embajada infiel (2), 77; [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 35, 4 (¿derivado del Atthis de Androción?).

52 Cf. Lisias, fr. 307 Carey (= escolio a Esquines, Contra Timarco, 39), con el comentario de L. Caneora, La Guerra civile ateniese, op. cit., pp. 117-118. En cambio, este se equivoca al sugerir que Lisias, en el Discurso contra Eratóstenes, evocaría un número de víctimas muy inferior (y, según él, más conforme con la realidad). En realidad, el orador no busca, en el pasaje aludido, hacer inventario de todas las víctimas de los Treinta, sino solo de una única masacre. Cf. Lisias, Discurso contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 52: «[Eratóstenes] se desplazó a Salamina y a Eleusis con sus colegas, hizo llevar a prisión a trescientos ciudadanos y, con un solo voto, los condenó a muerte a todos».

53 El paralelismo se basa, para el erudito italiano, en la voluntad común de homogeneización del cuerpo cívico e igualmente en un recurso similar a las confiscaciones para luchar contra la riqueza. L. Canfora, La Guerra civile ateniese, op. cit., pp. 122-143.

54 Cf. Jenofonte, Helénicas, II, 4, 22: «Y, cuando podríamos llevar en paz nuestra vida de ciudadanos, son ellos [los Treinta] quienes provocan en nosotros la guerra (polemon) más atroz, la más dura, la más sacrílega, la más odiosa para dioses y hombres, oponiéndonos unos a otros».

55 L. Canfora, La Guerra civile ateniese, op. cit., p. 121.

56 El nombre de los «Treinta tiranos» fue forjado justo después de la reconciliación, puesto que Lisias emplea la expresión en el Discurso

contra Eratóstenes, uno que fue de los Treinta (12), 35. Después aparecerá en Jenofonte, en boca de Critias (Helénicas, II, 3, 16): «Si te imaginas, añadió, que porque somos treinta y no uno no tenemos que vigilar nuestro poder como si fuera una tiranía, eres un ingenuo». Cf. Jenofonte, Helénicas, II, 4, 1; Aristóteles, Retórica, II, 24, 1401a34-36; Diodoro Sículo, XIV, 2, 1 y 4. Ver L. G. Mitchell, «Tyrannical Oligarchs at Athens», in S. Lewis (dir.), Ancient Tyranny, Edinburgh University Press, 2006, pp. 178-187.

57 Es lo que sugieren Diodoro Sículo, XIV, 32, 4 y Justino, V, 9. Ver P. Cloché, La Restauration démocratique…, op. cit., p. 2.

58 Algunos atenienses incluso se quedaron en la ciudad hasta el final de la guerra civil sin formar parte de uno u otro bando, a semejanza de Calímaco, que solo desertó de la ciudad tras la batalla de Muniquia: Isócrates, Contra Calímaco (18), 48.

59 Ver supra, Capítulo 4, pp. 161-164.

60 Jenofonte, Helénicas, II, 2, 27-32.

61 Ibid., II, 2, 3. Cf. P. Olivetti, Uses and Interpretations of Ritual Terminology: Goos, Oimoge, Threnos and Linos in Ancient Greek literature, PhD, University of Birmingham, 2011, pp. 74-100, y en particular p. 86.

62 A. Macé, «Citoyenneté politique et vie sociale. Sur la guerre civile des Athéniens, 404-403 av. J.-C.», in G. Labarre (dir.), Citoyenneté et éducation par la société, Presses de l'Université de Franche-Comté, 2019, pp. 21-40, aquí p. 37.

63 Prínico (v. 689); Adimante (v. 1513); Nicómaco (v. 1506); Cleofonte (vv. 684685). Respecto a las sospechas que pesan sobre Adimante, cf. Jenofonte, Helénicas, II, 132. Ver supra, Capítulo 9, p. 256.

64 V. Azoulay, «Une éloquence de combat: querelles intellectuelles et appel à la violence chez Isocrate», in V. Azoulay y P. Boucheron (dirs.), Le Mot qui tue. Les violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours, Champ Vallon, 2009, pp. 303-321, aquí pp. 303-304.

65 L. Canfora, Cleofonte deve morire. Teatro e politica in Aristofane, Laterza, 2017, pp. 306-313: «La conspiración contra Cleofonte (diciembre 405)».

66 Lisias, Contra Nicómaco (30), 10-11.

67 Jenofonte, Helénicas, II, 3, 52-56.

68 Ibid., I, 7, 35.

69 Platón, Menexeno, 243e. Tal vez Platón esté siendo irónico, lo que no sorprendería en una oración fúnebre supuestamente compuesta por una mujer extranjera, Aspasia. Ver N. Loraux, L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique», Éd. de l'EHESS, 1981, pp. 315-335.

70 Ver supra, Capítulo 3, pp. 133-135.

71 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 40, 2. Ver supra, Capítulo 3, pp. 117118.

72 Antes de la capitulación, el proceso de Cleofonte (Lisias, Contra Agorato (13), 10-14); bajo los Treinta, la condena de Terámenes (Jenofonte, Helénicas, II, 3, 51) y de los eleusinos (Ibid., II, 4, 8-10); bajo los Diez, el proceso expeditivo de Demareto ([Aristóteles], Constitución de los atenienses, 38, 1-2).

73 Lisias, Discurso de defensa por intentos de destruir la democracia (25), 9 ; Jenofonte, Helénicas, II, 4, 43. Ver supra, Capítulo 3, p. 137.

74 Se reconoce aquí la tesis de G. Agamben, État d'exception. Homo Sacer II, 1, Seuil, 2003.

75 N. Loraux, La Cité divisée…, op. cit., «La justice comme division», pp. 237-254. Según ella, el proceso de tipo ateniense estaría íntimamente asociado a la disensión (stasis), hasta el punto de que existiría entre ellos un vínculo de necesidad.

76 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 39, 6. Los oligarcas, de hecho, no se privaron: cuando había sido miembro de los Diez, Rinón salió del examen sin el menor perjuicio, mientras Eratóstenes, uno de los Treinta, podría haber sido absuelto por el tribunal popular, pese a los feroces ataques de Lisias. Ver supra, Capítulo 3, p. 142. Sobre el resultado, difícil de determinar, del Discurso contra Eratóstenes, ver S. C. Todd, Lysias, University of Texas Press, 2000, p. 115.

77 Ver también E. Buis, «Between Isonomia and Hegemonia: Political Complexities of Transitional Justice in Ancient Greece», in M. Bergsmo, W. L. Cheah, T. Song y P. Yi (dirs), Historical Origins of International Criminal Law, vol. 3, Torkel Opsahl Academic Publisher, 2015, pp. 27-61, aquí pp. 59-60.

78 Ver N. Loraux, La Cité divisée…, op. cit., p. 67, que habla líricamente del «vértigo del Uno».

79 P. Goetschel y C. Granger, «"L'événement, c'est ce qui advient à ce qui est advenu…" Entretien avec Pierre Laborie», Sociétés & Représentations, 32-2, 2011, pp. 167-181.

80 Isócrates, Sobre la paz (8), 108: «¿No es la loca crueldad de los Treinta lo que nos ha vuelto a todos (hapantes) más demócratas que los ocupantes de Fileo?».

81 D. Cohen, «The Rhetoric of Justice: Strategies of Reconciliation and Revenge in the Restoration of Athenian Democracy in 403 BC», European Journal of Sociology/ Archives Européennes de Sociologie, 42-2, 2001, pp. 335-356, que apunta (p. 349): «Paradoxically, one might well be justified in attributing part of the political stability of IVth century Athens to the Thirty and their aftermath. Oligarchy in any extreme form was lastingly discredited and the democrats could represent themselves as the restorers of Athenian unity who had brought the divided political community back together through their moderation and respect for their oaths and the laws. One might make the same kind of argument about postwar Germany and France».

82 V. Azoulay, Les Tyrannicides d'Athènes. Vie et mort de deux statues, Seuil, 2014, pp. 97-120.

83 Cf. p. ej. Andócides, Sobre los misterios (1), 87. Ver M. Ostwald, From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens, University of California Press, 1986, pp. 497-524. Sobre el procedimiento de la nomothesia en sí, ver M. Canevaro, «Nomothesia in Classical Athens: What Sources Should We Believe?», CQ, 63-1, 2013, pp. 139-160.

84 Platón, Lisis, 203a sq.; República, I, 327a sq.; Protágoras, 309a-311a.

85 Aristófanes, Las nubes, 331-334. Ver a este respecto P. Loraux, «Le pragmaticien», in N. Loraux y C. Mirales (dirs.), Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne, Belin, 2000, p. 254.

86 Ver J. P. Lynch, Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution, University of California Press, 1972, pp. 32-67; J. Delorme, Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce des origines à l'Empire romain, De Boccard, 1960, pp. 52- 59 y 317-318, y M.-F. Baslez, «Les associations dans la cité et l'apprentissage du collectif», Ktèma, 23, 1998, pp. 431-440, aquí pp.

431-432.

87 Isócrates, Sobre el intercambio (15), 87: «Entre tantos alumnos, algunos de los cuales han vivido conmigo tres años, otros cuatro, no se encontrará uno que se haya quejado de cualquier enseñanza impartida en mi casa» (destacado por nosotros).

88 Cf. Isócrates, Areopagítico (7), 23-27. V. Azoulay, «Isocrate et les élites: cultiver la distinction», in L. Capdetrey e Y. Lafond (dirs.), Pratiques et représentations des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques (VIIIe siècle av.-Ier siècle apr. J.-C.), Ausonius, 2010, pp. 19-48, aquí. pp. 29-30.

89 P. Millett, «Mogens Hansen and the Labelling of Athenian Democracy», in P. Flensted-Jensen et al. (dirs.), Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History, Presented to Mogens Herman Hansen on his 60th Birthday, Museum Tusculanum Press, 2000, pp. 339-360.

90 Se conocen nueve incidencias demostradas del procedimiento: ver M. Canevaro, «The Twilight of Nomothesia: Legislation in Early-Hellenistic Athens (322301)», Dike, 14, 2011, pp. 55-85, aquí p. 57 n. 7.

91 Ver M. R. Christ, The Litigious Athenian, The Johns Hopkins University Press, 1998, pp. 20-21.

92 Ver V. Azoulay, Périclès. La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme [2010], Armand Colin, 2016, p. 132.

93 E. Irwin, «The nothoi Come of Age? Illegitimate Sons and Political Unrest in Late Fifth-Century Athens», in P. Sänger (dir.), Minderheiten und Migration in der griechisch-römischen Welt. Politische, rechtliche, religiöse und kulturelle Aspekte, Ferdinand Schöningh, 2015, aquí p. 77.

94 [Aristóteles], Constitución de los atenienses, 41, 2.

95 Platón, Gorgias, 515e.

96 Aristófanes, La asamblea de las mujeres, 182-188 y 289-293 (392 a. C.).

97 Andócides, Sobre los misterios (1), 81.

98 V. Azoulay, Les Tyrannicides d'Athènes…, op. cit., pp. 125-126.

99 Contra N. Loraux, La Cité divisée…, op. cit., pp. 59-60. Esta insiste en poner en el mismo plano tres negaciones que, en realidad, no funcionan en conjunto: «Negación, por parte de la democracia, de su historicidad […]; negación, por parte de la ciudad ateniense, de la parte que toman las mujeres en la reproducción de Atenas […]; negación, para constituir la generalidad "ciudad", del carácter de principio del conflicto».

100 F. Hartog, Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps, Seuil, 2003.

101 C. Castoriadis, Ce qui fait la Grèce, 3. Thucydide, La force et le droit, Seuil, 2011, p. 132 y pp. 172-173 (comentando a Tucídides, I, 70). Ver Id., L'Institution imaginaire de la société, Seuil, 1975, pp. 87-88. Cf. también Tucídides, II, 41, 4: «No necesitamos ni a un Homero que nos glorifique, ni a nadie cuyos acentos hechicen en el momento, sino cuyas interpretaciones padezcan la verdad de los hechos».

102 F. M. Dunn, Present Shock in Late Fifth-Century Greece, University of Michigan Press, 2007, muestra el enfrentamiento entre los distintos regímenes de historicidad desde el siglo V, bien representados en Las nubes de Aristófanes (vv. 1365-1376), donde se pone en escena la tensión entre la atracción de la novedad y el respeto a los antepasados. Cf. Eurípides, Las suplicantes, 195 sq., 238 sq. Ver L. Edelstein, The Idea of Progress in Classical Antiquity, The Johns Hopkins Press, 1967, y C. Meier, La Naissance du politique, Gallimard, 1995 (1.ª ed. alemana 1980), pp. 309-351, que muestra cómo se combinan en el siglo V, en Atenas, la afirmación de un prodigioso poder-hacer humano (auxêsis) y, paralelamente, unas bajísimas expectativas de cambio político y social.

103 M. I. Finley, Mythe, mémoire, histoire. Les Usages du passé, Flammarion, 1981 [1975], pp. 209-251 («La constitución de los ancestros»). Incluso el sofista Hipias dice dar más crédito a los ancestros que a sus contemporáneos «por recelo de la envidia de los vivos y temor del resentimiento de los muertos» (Platón, Hipias mayor, 282a).

104 C. P Barthe, «La liste des archontes athéniens (IG I3 1031). Réflexions sur la datation d'une inscription», Revue des Études Anciennes, 107, 2005, pp. 11-28, propone la fecha de 410, pero, a decir verdad, la inscripción podría igualmente haber sido grabada en 403. Ver supra, Capítulo 3, p. 120.

105 J. Jouanna, Sophocle, Fayard, 2007, pp. 59-60, sobre las referencias implícitas a la revolución oligárquica de 411.

106 Sófocles, Edipo en Colono, 607-613. Ver J. Bottéro, C. Herrenschmidt y J.-P. Vernant (dirs.), L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux, Albin Michel, 1996, p. 178, y, más generalmente, P. Vidal-Naquet, «Œdipe entre deux cités: essai sur l'Œdipe à Colone», in J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, Mythe et tragédie II, La Découverte, 1986, pp. 175-211.

107 Ver R. Scodel, «Lycurgus and the State Text of Tragedy», in C. Cooper (dir.), Politics of Orality. Orality and Literacy in Ancient Greece, Brill, 2007, pp. 129-154, aquí p. 150.

108 E. Badian, «The Ghost of Empire: Reflections on Athenian Foreign Policy in the Fourth Century BC», in W. Eder (dir.), Die athenische Demokratie im 4. Jh. v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?, F. Steiner, 1995, pp. 79-106.

109 Jenofonte, Helénicas, VII, 5, 27: akrisia de kai tarachê. Ver C. Darbo-Peschanski, «Historia et historiographie grecque: "le temps des hommes"», in Id. (dir.), Constructions du temps en Grèce ancienne, CNRS Éditions, 2000, pp. 89-114, aquí p. 111.

110 Plutarco, Vida de Sila, 14, 6.

111 Ibid., 14, 7.

112 Ibid., 13, 3. La llegada de Aristión-Atenión funciona de hecho como un reflejo de la entrada de Trasíbulo en Atenas: procedente del Pireo, es acogido a las puertas de Atenas por los tecnites dionisíacos, que lo llevan con gran pompa a la ciudad; realiza después un sacrificio, como Trasíbulo, aunque el ritual se celebra no en la Acrópolis, sino en un terreno perteneciente a los tecnites; por último, marcha para dirigirse a la Asamblea, que lo elige estratega. Cf. Posidonio de Apamea, fr. 253 Edelstein-Kidd (= Ateneo, V, 211d-215b).

Título original: Athènes 403. Une histoire chorale

Edición en formato digital: marzo de 2023

En cubierta: ilustración © Carlos Baonza

© Flammarion, París, 2020

© De la traducción, Susana Prieto Mori

© Ediciones Siruela, S. A., 2023 c/ Almagro 25, ppal. dcha. 28010 Madrid.

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-19553-89-8

Conversión a formato digital: www.acatia.es

www.siruela.com